الصراع المفتوح

بين الظلام والأنوار

في منتصف العام الماضي، تقدّم الدكتور حامد نصر أبو زيد، الأستاذ المساعد بقسم اللّغة العربيّة في جامعة القاهرة ـ كلّية الآداب ـ، بإنتاجه العلمي إلى «اللّجنة العلميّة الدّائمة للترقيات» كي يحظى بدرجة الأستاذيّة. واجتمعت اللّجنة بعد مرور عام على تقديم الطّلب، لتعلن في ١٩٩٢/١٢/٣ أنّ الدكتور أبو زيد غيرُ جديرٍ بالترقية إلى درجة أستاذ. ومع أنّ مجلس كلّية الآداب أكّد جدارةَ حامد أبو زيد وكفاءته العلميّة العالية، فإنّ لجنة الترقيات، وعلى لسان الدكتور عبد الصبور شاهين، أعلنتْ من جديد تمسُّكَها بقرارها، وذلك لسببين: جهل الباحث النسبي بالموضوع الّذي يقاربه، وخلل العقيدة الّذي يتكشّف في أفكاره. وبذلك تأخذُ اللّجنةُ بمقولة الكفر والإيمان من جديد، بل إنّها تتيح لذاتها أن تقرّر معنى الإيمان وتعيّن معنى الكفر، مستعيدةً ممارساتِ عصورِ الظّلام الكاملة، حيث مثقّفُ السّلطة كاهنٌ وقاضٍ وجلّاد.

إن كان منطقُ العقل والكرامة يَشتقُّ القضايا الكبرى من واقع الإنسان والوطن، فإنّ زمنَ انحطاط العقل وتهافُتِ الكرامة يصوغ القضايا الأساسيّة من وقائع جزئيّة، وهو لا يعبث بالجزئي ويشوّهه إلّا ليهرب من الأساسي، ويدفع بالأخير إلى السّبات والموات. وقد دأبَتِ الإيديولوجيا المسيطرةُ في العالم العربي، الّتي اقتاتتْ من هزيمة حزيران التّاريخيّة، وكاثَرَتْها في هزائم متوالية، على محاربة الوطني والعقلاني والتنويري باسم ثنائيّةٍ تقليديّةٍ عنوانها: الإيمان/الإلحاد. وقد تبدو الثنائيّة، ظاهرياً، دفاعاً عن أصالة وخصوصيّة وهويّة؛ غير أنّ تأمُّلَ الأمور يكشف سريعاً عن إيديولوجيا تضليليّة تصنع الإذعان والتجهيل باسم المقدّس وحماية المقدّس. ولا يحتاج العقلُ إلى تأمّلٍ طويل ليقيم فرقاً بين الدّين وتسليع الدّين في سوق الرأسماليّة الطفيليّة التابعة؛ ذلك أنّ الدّين المسلّع قناعٌ تتوسّله سلطةُ الهزيمة لحجب الواقع المهزوم والتّاريخ الّذي أنتج الهزيمة.

في هذه الحدود، تشكّل قضيّة نصر حامد أبو زيد صورةً لتراجعٍ عربيّ تاريخي فادح، ومرآةً لأزمة عضويّة تاريخيّة؛ إذ السّلطةُ تنتج خطاباً دينياً جماهيريّاً، تأخذ به السلطةُ لحجب وجهها السياسي، وتأخذ به الجماهيرُ كذلك لأنّها فقدتْ هويّتها السياسيّة بعد عقود من القهر والحصار وتبدّد الأفق. تتجاوز قضيّة نصر حامد أبو زيد مثقّفاً وطنيّاً مجتهداً، لتطرح قضيّةَ مجتمعٍ تدفعه سلطاتُهُ السياسيّة للخروج من التّاريخ، ودفنِ زمنه العقلاني ـ التحرّري، وتبديد موروثٍ تحرّري راكمه الكفاحُ التنويريُّ العربيُّ منذ عقدٍ من الزّمن وأكثر. إنّ الخطاب الدّيني المصوغ سلطويّاً والمستهلك جماهيريّاً قناعٌ لوظيفة متعدّدة الأبعاد، حيث الدّيني يسوّغ الإيديولوجيّ ويحجب السياسيّ ويصادر العلميّ والعقلانيّ ويعتقل التنويريّ ويحاصر الوطنيّ، وذلك لإحكام أزمة عضويّة مجتمعيّة، تقتات فيها السّلطة ـ كما الجماهير ـ بأفكار الهزيمة، لتقود المجتمع كلّه إلى التفكّك والاستنقاع والانحلال. ومع أنّ القضيّة تبدأ بالمقدّس والذّود عن المقدّس، فإنّها في جوهرها المباشر قضيّةٌ سياسيّة وفكريّة واجتماعيّة؛ فالسلطات الاجتماعيّة المسيطرة، أمام السّلطة الحاكمة أو وراءها، تنتج خطاباً إيديولوجيّاً يقمع الإنسانَ والعقلَ، ويلغي المعرفة والمحاكمة والتّاريخ، مختزلاً المراجعَ كلّها في مستبدٍّ متعدّدِ الوجوه، يحتكر السياسة والدّينَ والاقتصادَ والتأويل الدّيني، ويحتكر الحُكْمَ والتقويمَ وتوزيعَ الأسماء والصفات.

وربّما كمنت مأساة حامد أبو زيد، كما بطولتُه، في مأساة مصير النسق التنويري العربي، الّذي ينتمي إليه أبو زيد. فهذا الباحث الوطني ينتمي إلى الموروث التنويري العربي، في أكثر أشكاله وضوحاً وشفافيّةً واتّساقاً، مستعيداً ومرهناً منهجَ طه حسين وأحمد أمين وعلي عبد الرّازق. وتصدر المأساةُ عن التراجع الحزين الّذي تواصله القوى الديمقراطيّةُ العربيّةُ إلى حدود التداعي والتطامن، فتقاوم منهزمةً، أو تبحث عن الراحة في مساوماتٍ قوامُها التلفيقُ والتواطؤ، أو تفقد الاتّجاهَ فتخوض معاركَها الخاسرة فوق أرض العدوّ. . . وقد تستعير الأرضيّة الإيديولوجيّةَ من خصمٍ مفترضٍ لتخسر المعركة قبل أن تمضي إليها. ويكون على نصر أبو زيد أن يخوض معركته المركزيّة فوق هامشٍ ينحسر، وإقليمٍ ينكمش، ومناخٍ لا يسعفه على التنفّس إلّا قليلاً: فالحركة الشعبيّة غرقت في المعايير الجماهيريّة ثقافةً ورؤيةً وديناً واختياراً، وأغرقتها ممارساتٌ سياسيّةٌ لقوى تنطق باسم الشعب ولا تعرف لغته؛ والفكرُ التنويري سقط مع سقوط مشروعه السياسي. واتّكاءً على السقوط والتخلّي يخوض الفكرُ الظلاميُّ والتابع معاركَه، مرتاحاً إلى تخوم الغطرسة وميسوراً إلى حدود

د. فيصل درّاج

«في أزمنة الانحطاط يكثر الحديث عن القيم العظيمة»

بريشت

البطر، فلا يحاكِم نصر حامد أبو زيد إلّا ليحاكم فيه ومعه كلّ من استيقظ من هذه الأمّة ووعى، بدءاً بالطّهطاوي العظيم وصولاً إلى عبد النّاصر مروراً بمشروع الحداثة العربيّة كلّه. يرجم الفكرُ التّابعُ الطهطاويَّ ويرجم فيه فكرةَ المواطنة، ويلعن عبدَ النّاصر ويلعن فيه فكرةَ القوميّة، ويكفّر الفكرَ الحداثيَّ ويكفّر فيه مفاهيمَ العقل والإنسان ووعي التّاريخ. فلا يبقى إلّا سلطةٌ مهزومةٌ تهزم شعوبها، وزمنٌ أثيريٌّ ذهبيٌّ يخلقه الشيخُ ويسكن فيه، وإيمانٌ مجرّدٌ ينكر عقلانيةَ الغرب ويُقبل على السّلع الغربيّة. ولذلك، فإنّ اضطهاد حامد أبو زيد اضطهادٌ لمنظور، وانتقامٌ من تاريخ، وثأرٌ حاقدٌ من حقبةٍ عربيّةٍ مضتْ همّش فيها المثقفُ الحديثُ كاتباً تقليدياً عُدّتُه الورقُ والسّلطةُ والحبرُ والدّينُ والإذعانُ والمصلحة.

لهذه الأسباب، تبدو قضيّة نصر مرآةً لمجتمع عربي يتقهقر في الميادين جميعها، ومنها ميدان الفكر. فالمثقف المدني، الّذي تكوّن منذ نهاية القرن الماضي، يفقد مواقعَه أمام شيخٍ تقليديّ، جاء من الماضي وتكوّن في فكرٍ من الماضي يحدّد له الدّورَ والوظيفة. ولا يتحدّد الشيخُ التقليديّ بهيئةٍ وزيٍّ وغمطٍ من اللّغة واختصاصٍ يتداول النّصوصَ الدّينيّة ويعيّن المحلّل والمحرّم؛ وإنّما يتحدّد باختصاصٍ إيديولوجي مُغلق يبرّر سلطةً سياسيّةً مغلقة جوهرُها إلغاءُ الشّعب وتأليهُ السلطان. ولعلّ هذا الانغلاق يقيم بين الشّيخ والسّلطة علاقةَ محايثةٍ وتداخلٍ ضروريّيْن، الأمر الّذي يجعل من الممارسة الطّقسيّة عماداً للسلطان والشّيخ؛ فيكون الأوّل مرجعاً سياسياً لا شريك له، كما يكون الآخر مرجعاً إيديولوجياً تابعاً لا شريكاً. متعالٍ سياسيّ ينتج متعالياً إيديولوجيّاً على صورته. والعسف الّذي يقع على حامد أبو زيد استئنافٌ لمعركةٍ قديمة بين مثقّفٍ مرجعُهُ المجتمعُ والواقعُ، وكاتبٍ قديم مرجعُهُ السّلطةُ وتقديسُ النّصوص؛ وهو ممارسةٌ قديمة تختلس المقدّسَ من النّصّ لتسبغه على السّلطة وشارح النّصّ. ولقد كان من المفترض أن يتّكئ أبو زيد على الكواكبي وطه حسين وأحمد أمين ليعطي قولاً جديداً في مجتمعٍ عاش تجربة التنوير أو عرف وجوهاً منها؛ غير أنّ مكر التّاريخ يفرض على أبو زيد أن ينتج فكره في مجتمع تسرّبت منه تجربةُ الحداثة وتراجعت في ثناياه أفكارُ طه حسين، بعد أن اكتسحت المكانَ ثقافةُ مصطفى محمود والشّيخ الشّعراوي. ولهذا فإنّ الظّلم الواقع على حامد أبو زيد، باسم الإيمان والإلحاد والمعرفة بالدّين والجهل به، إنّما هو انتقامُ «متأخّر» من كلّ مَن أطلق عقلَه محاوراً النّصوص الدّينية ومتأمّلاً السياق التّاريخي الّذي أنتج هذه النّصوص.

يقرأ الدكتور حامد النّصّ الدّينيّ باحثاً فيه عن خير الأمّة في سياقها الرّاهن، وفاضحاً في قراءته قراءة أخرى تختزل الأزمنةَ كلّها في زمنٍ مجرّد، وتُرجع الوقائعَ المشخّصة إلى مقولات أثيريّة في جوهر الكفر والإيمان. وما فعله أبو زيد لا جديدَ فيه، من وجهة نظر منطق المعرفة العلميّة؛ فقد مارسه، وبحدود لامتكافئة، الطهطاوي والنديم والأفغاني ومحمّد عبده؛ وكان المثقّف يقرأ النّصّ الدّينيّ على ضوء مستجدّات الواقع، وينقّب عن تأويل جديد يجدّد النّصّ ويرهنه. ذلك أنّ دور المثقف يُردُّ إلى سعادة الإنسان لا إلى تقديس النّصوص. وبهذا المعنى، فإنّ أبو زيد يعاند الإيديولوجيا المسيطرة في زمانه وينقضها، أي يمارس قراءة ـ معركة، تؤكّد حقائقَ جديدةً وتصارع مقولاتٍ قديمةً ـ جديدة. فالقراءة المسيطرة للنّصوص الدينيّة تغيّب الواقعَ وتهدر السّياقَ التّاريخيّ وتؤكّد العقل المستقيل. وهي في هذا لا تمارس الزّهد وتفنى في تأمّل الغيب، وإنّما تعطي قولاً يقيم بين العقل والواقع حجاباً، كي يظلّ الواقع على ما هو عليه. ولا يحتاج القارئ إلى تدبير كبير ليدرك أنّ الخصام يدور حول قراءة الواقع لا قراءة النّصوص؛ فأبو زيد يقدّم قراءة موضوعيّة تحتجّ على واقعٍ مهزوم، تضاعفه «قراءة دينيّة» تبشّر بالهزيمة. وخصوم أبو زيد ينتجون قراءةً تعيد إنتاج الهزيمة وتجدّدها. وما بين الطّرفين صراعٌ إيديولوجيٌّ بامتياز، يُحيل على السلطة ووظائفها، غير أنّه يأخذ شكلاً إيديولوجياً يوافق شكلَ السّلطة القائمة الّتي تقتات، إيديولوجياً،

من جسمٍ إيديولوجيٍّ هجين، تأخذ فيه الإيديولوجيا الدينيّة موقعاً مسيطراً.

ومثلما يُحيل الخصام بين أبو زيد والآخرين على الواقع المشخَّص لا على النَّصّ الدّيني، فإنّ هذا الصّراع يستدعي الإيديولوجيا الدّينيّة قبل أن يقترب من «الدّين». وبين الدّين والإيديولوجيا المنتسبة إليه مسافةٌ واختلاف، إذ يفقد «الدّين» استقلاله الخاصّ ويُستَوْلَدُ منه تأويل يوائم الإيديولوجيا المفترضة ويرمّم هشاشتها، ويسبغ عليها شرعيّةً مفقودة. يتحوّل «الدّين» إلى إيديولوجيا دينيّة حين يصبح عنصراً من جملة عناصر مختلفة في إيديولوجيا مسيطرة تسوّغ مصالحَ اجتماعيةً مسيطرةً بدورها. غير أنّ «الخصوصيّة الدّينيّة» التقليديّة تجعل العنصرَ الدّينيَّ يتوسّع ويتمدّد، شكليّاً، ليحجب العناصر الأخرى. والتوسّع الشكلي هو الّذي يجعل «الدّيني» قناعاً، يخفي ما وراءه، ولا يغيّر من حقيقته شيئاً. وتصدر عن هذا القناع الإيديولوجي مقولاتٌ ظاهرُها الدّينُ وجوهرُها السياسة: «وطنُ المسلم إيمانه»، ﴿إن جنحوا للسَّلْمِ فاجنح لها﴾؛ «إنّ الله يهزم الكافرين»... ويمكن لهذه المقولات أن تبرقش حجابَها بالآية والحديث والسَّنَد والإسناد؛ غير أنّ ربط المقولة بالسياق يعطي دلالتها واضحة: فالمقولة الأولى تحوّل الوطن، في زمن الاحتلال، إلى كيانٍ هامشيّ ونافل؛ والمقولة الثانية تبرّر الاستسلامَ للكيان الصهيوني؛ والمقولة الثالثة تبرّر تشرّدَ الفلسطينيّين وتبرّر، في اللّحظة عينها، الاستيلاءَ على فلسطين. وفي الحالات جميعها يتحوّل الإنسانُ إلى كيانٍ مجرّدٍ يقتات بالتأمّل والإيمان وتملّي وجوه الخليفة، لا وقت لديه للتعامل مع «الدّنيوي المرذول»: الوطن، الاحتلال، الاغتصاب، والهزيمة،... وهذا ما قصده حامد أبو زيد في مقدّمة كتابه «نقد الخطاب الدّيني» حين كتب:

وإذا كان هناك من لا يزال يتشكّك في جدوى التصدّي بالدرس والتحليل والتمحيص للفكر الدّيني بمختلف اتّجاهاته وفصائله، بدعوى أنّ «الدّين» مكوّنٌ جوهريٌّ أصيل من مكوّنات هذه الأمّة، وأنّه لا بدّ من ثمّ أن يكون عنصراً أساسيّاً في مشروع النهضة، فإنّ عليه أن لا يأخذ الخطابَ الدّينيَّ بظاهر أطروحاته الدّعائيّة والإعلاميّة. وعليه أن يفهم اليافطات في سياقِ المواقف السياسيّة المباشرة من قضايا التنمية والعدل الاجتماعي والاستقلال الاقتصادي والسياسي. إنّ عملية النَّصْب الكبرى الأخيرة، الّتي لا مثيل لها ربّما في تاريخ البشريّة، والّتي تمّتْ باسم الإسلام، لم يكن يمكن لها أن تحقّق ما حقّقته، دون تمهيدِ الأرض بخطابٍ يكرّس الأسطورةَ والخرافةَ ويقيل العقل. وكانت الأسطورة أنّ التقوى تجلب البركةَ وتدرّ الربحَ الوفير، وهي أسطورةٌ وقع في أحابيلها الشيطانيّة لا العامّةُ والأمّيُّون فقط، بل متعلّمون ومثقّفون وعلماء واقتصاديُّون. وليس مهمّاً أن يكون محرّكَهم للوقوع في الأحبولة الإيمانُ أو الطّمعُ، مادام غيابُ العقل والمنطق ـ بما في ذلك العقل النفعي الخالص ـ ارتبط بالحالتين[1].

يكشف هذا القول عن مفهوم برجماتي للدين، تأخذ به رأسماليّةٌ طفيليّة تقدّس الربحَ السريع، وتقدّس الكمّ والنقود والاستهلاك أوّلاً، وتسلّع، من أجل هذا، الدّينَ والقيمَ والأوطان، إن لم تحوّل الدّينَ إلى فنٍّ إعلامي ـ تجاري مشتقّ من فنّ الإعلان في الأجهزة السمعيّة ـ البصريّة. وإذا كان تحقيقُ التماثل بين جوهر السّلعة وظاهرِها يستدعي إلغاء العقول في تماثل البشر، فإنّ تسليع الدّين في شكليّات يوميّة طاغية يأمر بدفن العقل والمنطق... مع فرق أساسي صادر عن اختلاف السّلع: يذهب المستهلكُ العاديُّ إلى سلعة الإعلان من باب التجربة والاختبار، في حين يذهب إلى الدين المُسَلَّع من بوّابة الإيمان واليقين. وهذا ما يجعل من «الدّين»، في زمن السمسرة والانحطاط، السّلعةَ الأكثر انتشاراً والأضمن ربحاً والأسرع مردوداً.

في حدودٍ كهذه، فإنّ نصر حامد أبو زيد لا يقدّم مداخلةً في شؤون الكفر والإيمان، لأنّ همومه كلّها تدور حول أحوال البشر؛ كما أنّ المدافعين عن «الدّين» لا ينصرون حقّاً ويذودون عن مقدّس، لأنّ معتقدهم الحقيقي هو الاستغراقُ في الاستهلاك ومراكمة الربح اللّامشروع. فالأوّل يتحدّث عن التنمية والعدل الاجتماعي والاستقلال الاقتصادي والسياسي، ويلهج الطّرفُ المناهض له بالتقوى والبركة والإيمان؛ طرفٌ يتّكئ على المشخّص ويتعامل مع مشخّص الوطن والمجتمع، وطرف نقيض يستوطن المجرّدَ المصنوع ويغفل المشخّص الوطني.

إنّ الإحالة على الرأسماليّة الطفيليّة توحّد بين إيديولوجيا السّلطة والإيديولوجيّة الدّينيّة الّتي تعارضها، ظاهرياً؛ فالأولى، كما الثانية، عاجزة عن طرح مشروع وطني ـ مجتمعي، يحرّر الوطن والمجتمع من أزمته العضويّة، إن لم يكن المشروعان تعبيراً عن الأزمة

(1) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدّيني (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٢)، ص ٨.

وتوطيداً لها. ولهذا تقف قضيّة حامد أبو زيد في مواجهة السّلطة المركزيّة والسّلطات الفرعيّة المنتمية لها مباشرة، وتلك التي تنتمي إليها في الخفاء وتعارضها في الظاهر. وقد يبدو مفهومُ التبعيّة، سياسةً واقتصاداً وثقافة، مفتاحاً موائماً لمقاربة قضيّة حامد أبو زيد، وآيةً على التقهقر التّاريخي المروّع الّذي يعيشه المجتمع العربي. فقد قاسى طه حسين من المحنة ذاتها، وانتصر على المحنة وتجاوزها، بسبب حركةٍ شعبيّةٍ متنامية وعقلٍ تنويريٍّ صاعدٍ وأخلاقيّةٍ سياسيّةٍ تركها الزّمنُ العربيُّ الرّاهنُ مدمّاةً منذ أن أدمن الهزيمة.

* * *

الإرهاب الفكري ومأساة الفكر الطليق

ليست تهمةُ تكفير الفكر جديدةً؛ لكنَّ الجديد يكمن في تجدّدها المتنامي في نهاية القرن العشرين. فلقد وقع الاضطهاد، في الأزمنة الغابرة والقريبة، على كلّ فكرٍ يرفض المسيطر الرّاكدَ ويوقظ العقلَ بأسئلةٍ جديدة. غير أنّ تلك الأزمنة حملتْ صفاتها ومضت، كما لو كانت جزءاً من ماضٍ لن يعود؛ فهي أزمنة الإرهاب ومحاكم التّفتيش وحرائق العصور الوسطى. ومع أنّ الفكر العربيّ المعاصر ذاق تهمةَ التكفير في حالة طه حسين، قبل سبعين عاماً، فإنّ ذاك الفكر لم يكن يعتقد أنّ تاريخه يمشي متقهقراً، وأنّ تهمة الفكر ستغدو شائعة، وقد اقترب القرن من نهايته. ولا يقوم الأمر في قبول أفكار باحث معيّن أو رفضها، وإنّما يقوم في استنفار المقدّس وحماة المقدّسات لإلغاء مفكّرٍ قال بقول جديد؛ وهو ما يجعل المفكّر المجدّد يقف أمام قاضٍ، معيّنٍ مسبقاً، قبل أن يقف أمام مفكّر آخر، يحاوره ويعلن معه الاتفاقَ أو الاختلاف. إنّ تبادل المواقع بين القاضي والمفكّر التقليدي، في أزمنة الإرهاب والانحطاط، يجعل المثقّف النقدي متّهماً قبل الكتابة، بقدر ما يجعل المثقّف التقليدي جلّاداً قبل إصدار الأحكام.

يُستعلن القاضي/الجلّاد في لغةٍ انتقاميّة تَرْجُم كاتبَ النّصّ، قبل الاقتراب من نصّه، إذ المطلوبُ إلغاءُ النّصّ وكاتبه معاً. فالتّعامل مع النّصّ يفرض قبولَ قواعد الحوار، ويأمر بلغةٍ لا تقيم مرتبةً بين الطّرفيْن المتحاورين، ولا تعيد صياغةَ الآخر المختلف بشكل يبرّر هلاكَه، ويشجّع عليه. غير أنّ الأمر يذهب في مسارٍ آخر، حين يتحصّن المحقّقُ الفكريّ/الجلّادُ بالمقدّس، ويقسم البشرَ إلى مؤمن وكافر، إذ يعطي لغةً تبرّر الفَرق وتسوّغ انتصارَ المؤمن على الكافر، أو تسوّغ انتصار الإله ـ وقد تأنْسَنَ في شخص المحقّق ـ على عبده الّذي طغى. يَصْدُرُ الحكمُ الجاهز عن استبدال مزدوج، يصبح بموجبه المثقّفُ التقليديُّ قاضياً، ثمّ يصبح القاضي إلهاً وقد تأنْسن. وعن هذا الاستبدال تصدر لغةٌ انتقاميّة، قوامها الهلاكُ والوعيد، لأنّ المثقّف النقدي أصاب «الإله» في شكله المنزّه والمؤنسَن معاً.

حين صدر كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» كتب عنه مصطفى صادق الرّافعي السّطورَ التالية:

> فالمجدّدون الملحدون هم جزء من الخطأ يخرج من عمله جزءٌ من الصّواب. وما أشبههم بالموادّ السامّة يداف قليلُها في الدّواء لتكون قوّته من قوّتها، فإذا مازَجَتْهُ عادتْ فيه غيرَ ما كانت وهي في نفسها لاتزال كما هي... وقد كان أمره وأوامر أصحابه كما يكون من الوباء يمرّ بالدّنيا مرّةً فيصيب منها ولكنّه يترك في أيدي أطبّائها المصل الواقي منه أبدَ الدّهر. ولقد تركوا لنا هذا الكتاب، فالله نسأل أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم[1]...

يبدأ الرّافعي بالإلحاد، ويعطف على الملحد المفترض صفاتِ الوباء والأدوية السّامّة والمرض؛ والوباء يكافَح بلا هوادة، والمرض يقاتَل حتّى الاستئصال، لأنّ البدن السّليم لا يستقيم إن تهاون مع ما يضعفه... ولا تستقيم هذه الصّفات إلّا إن قام الكاتب/الجلّاد بتقديم تقرير يُفصح فيه عن آثام المريض وأوزاره:

> ولقد كان من أشدّهم عُراماً وشراسة وحمقاً هذا الدكتور «طه حسين» أستاذ الآداب العربيّة في الجامعة المصريّة، فكانت دروسه الأولى «في الشّعر الجاهلي» كفراً بالله وسخرية بالنّاس، فكذّب الأديان وسفّه التّاريخ وكثر غلطه وجهله[2].

---

(١) القديم والجديد، إعداد محمّد كامل الخطيب (دمشق: وزارة الثّقافة، ١٩٨٩)، ص ١٣٢.

(٢) المرجع السّابق، ص ١٣٦.

ترسم صفاتُ الكفر والحمق والكذب والجهل والسّفاهة صفات طه حسين بشكل يقوده إلى المشنقة بلا انزياح. وقد يلوذ الفكرُ التكفيريُّ الإرهابيُّ بالمقدّس رافضاً مقاربةً عقلانيّةً للنّصّ، أي رافضاً حقَّ الإنسان في التفكير. غير أنّ الأمر يقوم، في جوهره، على استبدادِ كائنٍ «متديّن» يعيّن ذاته مرجعاً لفصل الإيمان عن الكفر وتبعيد الرّذيلة عن الفضيلة، لأنّه في مرجعيّته الذّاتيّة المغلقة ينصّب ذاته إلهاً ناطقاً بالألوهيّة وباسم الإله. ولعلّ الاستبداد لا يظهر في تأليه الذّات العارفة «المتديّنة»، بقدر ما يظهر في صورة الآخر المختلف، الّذي يُسقط عليه «الربّ المصطنع» السّلبَ كلّه، فيحقّ عليه الهلاك، ويغدو تدميرُهُ فعلاً جهاديّاً.

ومع أنّ مسافةً زمنيّة واسعة تفصل بين المصري مصطفى صادق الرّافعي والسّعودي عوض بن محمّد القرني، فإنّ الأخير قام، وقبل سنوات ثلاث، بإعادة ما قاله الرّافعي. وهكذا «يعتصم» الأوّل، كما الثاني، «بحبل الدّين ويطارد الزنادقة». طارد الرّافعي طه حسين في كتاب عنوانه تحت راية القرآن؛ وأمّا القرني فيبيح دمَ أنصار الحداثة في كتاب عنوانه الحداثة في ميزان الإسلام. واختلاف الزّمن لم يغيّر اللّغةَ والمحاكمة؛ فالآخر شيطان على الأمّة أن تحرقه وتدفن رماده في الصحراء. يقول القرني:

ومن هذه الأفكار الّتي ابتُلِيَتْ بها الأمّةُ، وبدأ خطرُها يظهر في ساحتنا، مذهبٌ فكريٌّ يسعى لهدم كلّ موروث، والقضاء على كلّ قديم والتمرّد على الأخلاق والقيم والمعتقدات. وهذا المذهب أطلق عليه كهّانه وسدنة أصنامه اسم: الحداثة[1].

يقف الشّيخ السّعودي أمام جاهليّةٍ جديدة، أو دينٍ وثنيّ جديد مناهض للإسلام ونقيضٍ له؛ والذّودُ عن الإسلام والدّفاع عن حياضه يأمران بملاحقة الكَفَرَةِ وقطع دابر المشركين. ولعلّ التّقرير الّذي قدّمته «اللّجنة العلميّة»، الّتي رفضت ترقيةَ حامد أبو زيد، لا يختلف، في مضمونه، عن مقاصد الرّافعي والقرني، وإن أجبرت مراسمُ الجامعةِ اللّغةَ على التهذّب قليلاً. فبعد أن يشير التّقرير إلى «جهل الباحث» و«نَقْصِ معرفته» بالتّفكير الإسلامي، يصل إلى ما يصل إليه الفكرُ الإرهابي دائماً وهو صفة الإلحاد والمروق. يستخدم تقرير الدكتور عبد الصبور شاهين كلمات من قبيل أنّه «كلام شبيهٌ بالإلحاد»، أو أنّه «كفر صريح»، ويصف بعضَ آراء الباحث بأنّها «رأيٌ كافر»، أو أنّ هذه الآراء تكشف عن خلل في الاعتقاد، وبأنّ نصر حامد أبو زيد «لا يجرؤ على نشر أفكاره في المجتمع الّذي يرفضها ولا شكّ، وقد يحكم عليها حكماً قاسياً، كما يحكم على صاحبها»[2].

حين قامت قضيّة طه حسين كتب صاحب مجلّة «الحديث» سامي الكيّالي السطور التالية:

وينتهي الأمرُ بفصله [طه حسين] ويوعز إلى فضيلة شيخ الجامع الأزهر أن يقوم بتمثيل دور قسيس من قسوس محاكم التّفتيش، فيفضي بحديث كلّه سخف وهراء، ثمّ يطلب إلى رئيس الدّولة، بعد أن يشكره على صنيعه، أن يجمع كتب طه حسين وأن يبيدها حرقاً. كأنّما نحن لسنا في صميم القرن العشرين، بل في عمايات «القرون الوسطى»[3].

في تعابير الحرق والإبادة والإلحاد وخلل العقيدة وهدم الموروث والتمرّد على المعتقدات تتكشّف مكتبةُ الظّلام كاملةً، وتتكشف مأساةُ الحوار الّذي هو إشارة إلى الحداثة والابتعاد عن القرون الوسطى، ويظهر استبدادُ المدافع عن النّصّ، واستبدادُ السّلطة الّتي أنتجت شيخاً جديداً يقرأ النّصَّ بشكلٍ مستبدّ.

قد يحقّ للرّافعي، كما لعبد الصبور شاهين والقرني، أن يقبل بطه حسين أو يرفضه، غير أنّ ذلك الحقّ يغدو مهلكةً حينما يُصاغ بلغةٍ تحريضيّة وجهاديّة عمياء تستنفر العصبيّةَ الدّينيّة لتصفية المجتهد المختلف. وصياغة الحقّ بلغة جهاديّة عمياء آية على تزوير وتضليل، يستدعيهما منظورٌ مستبدّ يساوي بين الكفر والاختلاف، ويستنكر أيّةَ مساواة فعليّة بين البشر، لأنّ القول بالمساواة يقرّ بتساوي العقول وبحقّ العقول المتساوية في القراءة والكتابة والاختلاف. حين يقترب السّعودي القرني من دعاة الحداثة يستعمل النّعوت التالية: «القائمة الخبيثة، السّير الفاسدة، حُثالة البشر، مزابل الحيّ، شعار الشّاذّين الّذين لا يكتبون أفكارهم إلّا في أحضان المومسات أو أمام تمثال ماركس» (ص١٧، ١٨، ١٩)؛ «انحلال وميوعة ومجون وفساد» (ص٢٣)؛ «الزّنادقة والفسّاق وشعراء

(١) عوض بن محمّد القرني، الحداثة في ميزان الإسلام (لا تاريخ للطّبعة ولا مكان)، ص١٢.

(٢) جريدة الأهالي، ١٩٩٣/٣/٣١.

(٣) مجلّة الحديث. انظر القديم والجديد، مرجع سبق ذكره، ص٢٣٢.

الإلحاد، تضليل وافتراء، التمرّد والانحراف عن دين الله» (ص ٢٦). إنّ فكراً يمارس الاستبداد في حقل القراءة والكتابة لا يكتمل إلاّ إن أسعف الاستبدادَ السياسيّ وزامله؛ فمن لا يكن ديمقراطيّاً في حقل القراءة والكتابة يكن ظهيراً للاستبداد في وجوهه كلّها.

اتّكاءً على ما سبق يقع الغَبْنُ على حامد أبو زيد، لا باسم الدّين وحماية الموروث بل باسم الاستبداد الأثيل والدّفاع عنه. فقراءة حامد تدافع، في مستوياتها المتعدّدة، عن حرية الإنسان وحقّه في الوجود الفاعل والتفكير المبدع. نقرأ في كتاب نصر «نقد الخطاب الدّيني» السّطور التالية: «فمفهوم الحاكميّة ذاتُه ينفي التعدّديّة الفكريّة والسياسيّة ويعادي الدّيمقراطيّة: إنّ هناك حزباً واحداً لله لا يتعدّد وأحزاب أخرى كلّها للشيطان والطّواغيت» (ص ٧١)؛ «لكنّ الخطاب الدّيني يصرّ على اختصار علاقة الإنسان بالله في بُعدٍ واحد فقط هو العبوديّة، الّتي تحصر فاعليّة الإنسان في الطّاعة والإذعان، وتحرّم عليه السّؤال أو النّقاش» (ص ٨٠).

* * *

العلم وحقّ السؤال والإيمان الشكلي

نقرأ في «نقد الخطاب الدّيني» السطور التّالية:

> وهكذا ينتهي الخطاب الدّيني إلى إيجاد «كهنوت» يمثّل سلطةً ومرجعاً أخيراً في شؤون الدّين والعقيدة، بل يصل إلى حدّ الإصرار على ضرورة التلقّي الشفاهي المباشر في هذا المجال عن العلماء؛ ذلك أنّ «دراسة الشريعة بغير معلّم لا تسلم من مخاطرات ولا تخلو من ثغرات وآفات» (ص ٢١).

تُحيل هذه الفكرة على مفهوم تراتب البشر، حيث الشّيخُ الّذي يملك المعرفة الكاملة والحقيقة المنجزة، والمريدُ الناقص الّذي لا يكسب المعرفة إلّا عن طريق وسيط ـ مرجع يتجاوزه فكراً ومعرفة، وماهية ربمّا. يؤسّس مفهوم المرتبة لاستبداد لا انفكاك منه، لأنّ العارف ـ المتعالي يمتلك اختصاص المعرفة وهالة الإيمان في آن. ولذلك، فإنّ على المريد أن يأخذ كلام الشّيخ كحقيقة، بل عليه أن يرى الحقيقة في كلام الشّيخ ووجوده. وبهذا المعنى، فإنّ الشّيخ لا يعلّم التّلميذ المعرفة، بقدر ما يدرّبه على الخضوع، ويلقّنه أنّ هذا العالم قائم على الطّاعة والخضوع وعلى تباين المعارف والبشر.

ومع ذلك، فإنّ هذا الشّيخ لا ينسب التّعالي إلى شخصه؛ ذلك أنّ تعاليه صادر عن إيمان ملازم له، يهبه التوازن والغبطة والمعرفة، ويمكن للشيخ التّقليدي أن يماثل الإيمانَ بالمعجزة، وأن يجعل من الإيمان المفترض ضامناً للحقائق العمليّة والنظريّة معاً: فعن طريق الإيمان يواجه الإنسان الحياة ويفكّ ألغازها ويتسيّد على قضاياها. غير أنّ احتيازَ الإيمان ـ المعجزة يستلزم من المؤمن أن يضع قضايا الحياة العمليّة جانباً، والاستغراق في عالم ذهني يحمل حقائقه فيه، ولا يحتاج إلى أيّة حقيقة خارجيّة. ولهذا فإنّ مصطفى محمود يقول بأولويّة الإيمان على العلم، ويتحدّث بإيمان بسيط وعميق يكفل لحامله النّفاذ إلى أسرار الخليقة وعماء الكون، دون الحاجة إلى مدرسة أو إرهاق الذّهن بمعارف حديثة أو قديمة؛ ذلك أنّ «الإيمان الحقيقي» قادر على احتضان الكون في كليته، في حين أنّ العلم الإنساني يتعاطى مع الجزئي والبسيط؛ بل إنّ العلم قابلٌ للوقوع في الخطأ، بينما يسري الإيمان في دربٍ ذهبيٍّ لا يقبل بالأخطاء ولا يقترب منه الخطأ. وبهذا المعنى، يبدو العلم نافلاً، وتظهر المدارسُ والجامعات والمؤسّسات العلميّة عوارضَ زائدةً. غير أنّ العارض الحقيقي في إيمان مصطفى محمود هو العقل ذاته، الّذي قد يربك، في أسئلته، الإيمانَ وغبطة المؤمن؛ لكأنّ الإيمان لا يسكن الإنسان ويجدّد خطاه إلّا إذا تخفّف المؤمن من العقل، واكتفى بعقل الشّيخ الّذي يمجّد الإيمان ويلعن العقل. ويمكن لهذا المنهج الإيماني أن يصوغ مقولاته بيُسْرٍ وبساطة، فيقول: إنّ الركون إلى العلم لا يعطي جواباً، لأنّ الجواب الصحيح يقوم في القلب والفطرة؛ والقلب سابق للعقل والمعرفة، والفطرة أصدق من كلّ نظريّة. ولهذا فإنّ التجربة الحقيقيّة هي تجربة القلب لا تجربة المختَبَر، على شرط أن يكون اليقين الدّيني قد سكن القلب واستقرّ فيه. وهكذا يطرح إيمان مصطفى محمود المفترض قضيّتين، تقول القضيّة الأولى: يستلزم تأكيد الإيمان وتوطينُه انصرافَ الإنسان الشّامل إلى قضايا القلب والفطرة؛ وتقول القضيّة الثانية: إنّ الإيمان الحقيقي علم للعلوم، يكشف أسرار ما استعلن من الكون وما استسرّ من قضايا الوجود[1].

(١) مصطفى محمود، القرآن والعلم، من الشك إلى الإيمان، حوار مع صديقي الملحد...

وإذا كان مصطفى محمود يأخذ بالمنهج الإيماني، محوّلاً العلمَ إلى فولكلور، فإنّ الشّيخ محمّد متولّي الشعراوي يأخذ بـ «منهج سماوي»، كما جاء في كتابه «تربية الإنسان المسلم»: «هذا تأكيد على أنّ الإنسان في الأرض له منهج سماوي تمّ تدريبه عليه لكي ينقذه من الضّلال والشّقاء» (ص ١٣)[1]. ويقول أيضاً: «فآدم حين نزل إلى الأرض، إنّما نزل بمنهج تدريبي حتّى لا يؤخذ الإنسانُ على غرّة، بمنهج نظري تقوم على أساسه حركةُ الإنسان في الحياة» (ص ٢١). يولد الإنسان، إذن، ومعرفته تولد فيه ومعه، يخلقه الله عارفاً بما يريد ومريداً لما يعرف. وبسبب شمولية الخلق الإلهي وكماله، فإنّ الإنسان يظلّ على صورته الأولى، رغم مرور الزّمن وتعاقب الدّهور. بل إنّ البحث عن معرفة إنسانيّة، تنضاف إلى المعرفة ـ الفطرة، يربك المعرفة الأخيرة ويدنّسها. ومن جديد تطلّ صورةُ الشّيخ الفاصل بين الحقّ والضلال، وتظهر الجامعةُ والمعارفُ الحديثة كلّها كمتاع زائد، لا يحتاجه المؤمن الحقيقي ولا يميل إليه؛ فبالإيمان يعيش، وبه يكتفي. ولهذا يقول الشعراوي: «لكنّ الّذي خلق الإنسان هو الّذي ذلّل للإنسان بقيّة المخلوقات» (ص ٣٥). وهذا يعني أنّ الإيمان يحوّل الأشياء بلا جهد أو أدوات أو معرفة. ولا يجد الشّيخ مشقّةً في البرهنة على منهجه السّماوي، لأنّ معجزة الإيمان مشتقّة من علاقة المؤمن بربّه، أي من مقولة الاستخلاف.

ينغلق إيمانُ الشّيخ التّقليدي على ذاته طارداً العقلَ والواقعَ والتّاريخَ. فالإيمان أوسع من العقل وأشمل، والواقع عَرَضٌ يحقّق فيه الإيمانُ معجزاته المتتالية، والتّاريخ حكاية يرويها «مؤمن» يقصّ هزائم الكفّار أمام المؤمنين. وهذا المنطق اللاّعقلاني هو الّذي حمل نصر حامد أبو زيد على تأكيد «إهدار البُعد التّاريخي» في النّصّ الدّيني المسيطر، حيث يتمّ «تعميق اغتراب الإنسان والتستّر على مشكلات الواقع الفعليّة في الخطاب الدّيني» (ص ٥٣).

يهدر الخطاب الدّيني المسيطر التّاريخَ حين يُرْجع الأزمنة كلّها إلى الزّمن الأوّل للنّص الأوّل. ولذلك فإنّه لا يعترف بالتجربة العلميّة وبتاريخ العلوم، بل لا يعترف بالجامعة إلاّ إن كانت أداة لتثبيت اليقين الدّاخلي المغلق. ينتهي مفهومُ التقدّم، في هذا المنظور، ويصبح زندقةً؛ فالزّمن الذّهبي هو الزّمن الأوّل، وما تلاه من الأزمنة يسكنه فسادٌ متدرّج؛ كما أنّ أفضل العلوم هو علم الزّمن الأوّل، وما يتبعه منحدر أو آيل إلى الانحدار. ومن دون الدخول في تفاصيل كثيرة، فإنّ إهدار الزّمن التّاريخي ينكر مفاهيمَ التعدّديّة والنموّ والتّطوّر والاستقلال الذّاتي لأجناس المعرفة. يصبح الإيمان مرجعاً ضيّقاً يقف فوق العلوم ويكبح حركتها، شاهراً سيفَ الحقّ والضّلال.

وإذا كانت أحاديّة المرجع الضّيّق، في المستوى المعرفي، تكبح المعرفة وتنكر الاستقلال الذّاتي للممارسات المعرفيّة المتعدّدة، فإنّ ضيق المرجع وأحاديّته، على المستوى المجتمعي، يلغيان معنى المجتمع ويبدّدان مفهوم الوطن. فوفقاً لتعاليم الشّيخ المنغلق، ينقسم المجتمع إلى طائفة المؤمنين وطوائف أخرى؛ والطّائفة لا وجود لها إلاّ في وجود طائفة أخرى، تجب محاربتها. وهكذا يؤسّس الوعيُ الدّيني الضّيّق لطائفته الخاصّة به، خالقاً ـ في اللّحظة عينها ـ طوائفَ أخرى نقيضةً ومختلفةً، أي مؤسّساً لاحتراب داخلي يفكّك المجتمع ويدمّر الوحدة الوطنيّة. ويمكن للدّين الشكلاني أن يمزّق المجتمع ويبدّده، حين تُختزَل الطّائفةُ إلى جملة المراجع الدّينيّة المتباينة النّاطقة باسمها، ولاسيّما إن كانت هذه المراجع تمارس الشّعار القائل: «من لا شيخ له شيخه الشّيطان». ومثلما لا تتقدّم المعرفة إلاّ في اتّساع مراجعها وتعدّديتها، وفي الحوار المتبادل بين أجناس المعرفة، فإنّ المجتمع لا يتقدّم ولا يتكوّن إلاّ في مدار الحوار والتفاعل والاعتراف المتبادل. وفي الحالين معاً، يأخذ معنى المرجع دلالةً خاصّة؛ فمرجع المعرفة هو التجربة والممارسة وتاريخ العلوم، مرجعٌ يتجاوز الأفراد والمؤسّسات والمعايير الذّاتية؛ ومرجعُ المجتمع هو المصلحة المجتمعيّة الّتي تتجاوز الشّيخ والطّائفة والمذاهب السياسيّة ولا تتحقّق إلاّ في حدود المواطنة والحرّيّة والديمقراطيّة وتراجع المراجع الضيّقة والمنغلقة.

إنّ الحديث عن تقدّم المعرفة والمجتمع حديثٌ عن مراجع واسعة تؤمّن حركة العقل الطّليق وميول الإنسان المتطّلع إلى الحرّيّة، وتؤمن بحقّ الإنسان بالتجريب وبالصّواب والخطأ، بعيداً عن الحقائق الكلّيّة المنجزة، الّتي لا وجود لها. حين يتحدّث أبو زيد عن «اليقين الذهبي والحسم الفكري» يقول: «إنّ الخطاب الدّيني لا يحتمل أيّ خلاف جذري، وإنْ اتّسع صدرُهُ لبعض الخلافات الجزئيّة. وكيف يحتمل الخلافَ الجذري، وهو يزعم امتلاكه للحقيقة الشّاملة المطلقة؟» (ص ٤٤).

---

(١) محمّد متولّي الشعراوي، في تربية الإنسان المسلم (دمشق ـ بيروت: منشورات دار النصر، طبعة بلا تاريخ).

(دمشق)

دليلي بقايا من الروح

محمود علي السعيد

ابتسم يا قلمْ
من رفاتِ القبورِ
تطلُّ على الأفقِ شَمسُ القَسَمْ
وطنٌ أصبعُ النارِ في غُصْنِهِ البضِّ تلهو
رقصةَ الموتِ في سديمِ العَدَمْ.
انتفضْ يا قلمْ
من سواكَ المجيرُ القديمُ
وقد ضيّعتْ جبهاتُ الرصاصِ
من الوقتِ بوصلةً
فاستفاقَ السَّقَمْ؟
وطني جرحُ قلبي الجديدُ
يلوّح في الليلِ والريحِ والبردِ
لا شيءَ يسكتُ نزفَ الحدائقِ
حتّى من الملحِ صخرُ الشواطي
من النأيِ أوراقُ ليلى
وقد أرّقَ الجفنُ قيساً
فضجّت سواقي القِمَمْ.
فلسطينُ أمشي إليكِ بطيئاً بطيئا
علانيةً صادرَ القومُ فيكَ المصبَّ
قاربَ الصيدِ
وهجَ الوصالِ الّذي
في سراديبِ صدري تجذرْ.
دليلي بقايا من الروحِ
تلهجُ بالأغنياتِ
وشارةُ عشقٍ
تهجّت من الدربِ بعضَ الصوى.
دليلي وقد شحَّ زيتُ المصابيحِ
نجمةُ القطبِ ليلاً
تبصُّ بعينِ الصداقهْ.

من قالَ: إنَّ الصديقَ
إذا جنَّ عصرُ النظامِ الجديدِ
يفوّتُ فرصةَ عمرٍ
لينسى من الحقلِ سنبلةً
طفحَ الكيلُ فيها
ومن عبقِ الأرضِ أرجوحةً
يصّفي الحسابَ القديمَ
ويوصدُ بابَ النَدَمْ؟!
من قال إنَّ الجهاتِ
بطرفةِ عينٍ
ولا من بصيرٍ
تصدُّ الغوالي من العاشقينَ
وتطبقُ جهراً
على صدرِ من يتلظّى وحيداً
ولا بصمةٍ من بقايا قدَمْ
تشيرُ إلى اللصِّ
كي تستفيقَ العداله؟!
من يشعلُ الناسَ بالصدقِ
يمشي إلى الموت مثلَ الصراطِ
ولا يخشى في الحقِ لومةَ من نصّبتهُ القبيلةُ
لا يستجيرُ من الرمضاءِ بالنارْ؟
من يا بصيصَ الدقائقِ جهراً
يشيرُ إلى الصفرِ
والناسُ تمشي الجدارَ الجدارْ
مغبّةَ أن تستفيقَ المفاصلُ
وتفصحَ عن وجبةِ الدمِّ في صدرها؟
مَنْ يا حريقَ النَغَمْ
مَنْ ينتقم؟
مَنْ. . . . . ؟؟
مَنْ. . . . . ؟؟؟

(حلب)

قناديل الصّ

سنُدْلِجُ في عُنُقِ اللَّيلِ الممتدِّ إلى أظلافِ البحرِ
ونشعلُ في بوَّاباتِ النَفْيِ مرايا الرِّيحِ
ونكتبُ نحنُ المنسيّينَ نشيدَ العُرْي
في سهمِ الضَّوْءِ على قنديلِ الصَّمتْ

عَرَّانا قيدُ السّلطانِ من النبضانِ
من الإنسانْ
عُراةً نمضي في أمشاجِ الرَّملِ
سَنَعْرَى
في خاتمةِ القرن
وفي فاتحةِ الخزيِ
من الأزمانْ

* * *

لنا عتمةٌ من صليلِ المنافي
ستدلقُنا نحو نفيٍ جديدٍ
وتدلقُ كلُّ القناديلِ صمتَ انتظارِ الدروبِ في فِجاجِ
النزيفِ على صرخةٍ في شعابِ الشِّتاتِ ونتركُ أرَواحَنا
معلَّقةً تحتِ عُرْيِ الغيومِ التي أطفأتْ ظلَّها على أوَّلِ
صمتِ الرَّحيلِ لنرحلَ بينَ مرايا الغبارِ نكزُّ بأسنانِنا سطوَة
المنتهى من دروبٍ تَمدُّ إلى آخرِ البحرِ صوتَ الرحيلِ

فينكرُنا دَمُنا حين نغشى على حفنةٍ من نزيفِ الهواءِ الغريبِ
لنبنيَ منَ حجرِ الوقتِ غُرْبَتَنا زَيَّنَهَا سقطُ وقعِ الخُطى على
سُدَّةٍ من صهيلِ المواجعِ
تفتحُ كوَّتَها حيثُ مَدَّ القتيلُ قامَتَهُ تحتَ ظلِّ الغبارِ تماماً
وننسى سحنةَ الموجِ تحتَ نصلِ المقاصلِ
شكلَ أسمائنا
وأحفادَنا
كيفَ غَنَّتْ أُمَّهَاتُنَا لَنَا حينَ كُنَّا على شَفَى الموتِ أو
الوردِ نزحفُ
أو تغوصُ في رقصةِ التنانير أحلامُنا
فنركضُ خلفَ الدُّخانِ إلى أوَّلِ القمحِ حيثُ المداراتُ
سَلَّحَتْ عصافيرَها
بما اشتهتْهُ النِّساءُ من عَبَقِ الأَرضِ أو حنوِّ الرجالِ
إلى المشتهى
من صعودِ المواويلِ في أوَّلِ الليْلِ نَرْحَلُ في حلَّةٍ للرحيلِ
إلى
حالةِ المجتبى من بلادٍ تغوصُ بأقدامِها إلى ناحلِ الجرحِ
تدفعُنا نحو صمتٍ
جديدٍ يدحرجُ أهلي إلى آخرِ الدَّربِ في الشِّعابِ البعيدةِ
حيثُ البحارُ

ـمت والمنافي

[إلى محمود درويش في كواكب المشهد الأندلسيّ]

د. جمال الدين الخضور

لها شكلُ أحزانِنا التي لا تغيبُ
فتتركُنا كلُّ البلاد أو بعضُها في سرابِ
التَّأمُّلِ عند تخمِ المساءِ الذيَ نتركُ فيه البلادَ أو بعضَها
لِنَعْدُوَ فوقَ
أوهامِنا
لا شيء خلفَ مقاصلِنا غير بعضِ القبورِ أو حكايا
الوساوسِ عن أُمَّةٍ سوفَ
تركضُ تحت دبيبِ التوجّعِ تحبو فوق مرايا الرمادِ قابَ
أحلامِنا
لا شيءَ شطر الرحيلِ غير اللهاثِ وننسى أوّلَ الأهلِ
وآخرَهم كيفَ يمضونَ
إلى صاعقِ البحرِ وليسَ في كفِّهِمْ غيرُ ملحِ الحصار
وآخرُ موَّالِ رُعْبٍ لَنَا نُبَلِّلُ
أوصالَهُ باكتمالِ صمتِ الأصابعِ
أهلُنا هَا هُنا
أهلُنا هَا هُنا عَفَّروا صوتَهم بالنشيدِ الأخيرِ وَخَبّوا في شعابِ
الصليلِ يسوقونَ أيَّامَهُم في قارسِ الوقتِ من خريفِ
الرِّماحِ
فتهربُ منهم فصولُ البدايةِ
هَلَعُ الأرضِ
حينَ تحطُّ على تربتها دمعة أُمٍّ
تشقُّ ثيابَ المنافي لتفتحَ نافذةً في جدارِ الخرابِ السَّفورِ
أهلُنا هَا هُنا
شَيَّدوا للرُّكوعِ الحثيثِ غياهِبَ فوقَ مَنافي اللُّغاتِ
إلى غيهبِ السلاطينِ فيهم
أهلُنا هَا هُنا
يمضغونَ تاريخَهمْ
حيثُ الدروبُ تهزُّ رحيلاً مديداً إلى جَبَّانةِ الوقتِ
يُعَلِّقونَ أقدامَهم في غابةٍ من رداءِ التسكّعِ خلفَ المنافي
فيتركُهم دَمُهم هاشلاً في النّعاسِ المؤبّدِ هاموا على أنّةٍ
للقناديلِ حطَّتْ هُزَالَ أَضْوَائِها في كهوفِ جنازاتِ أَنْهَارِهِمْ
أَهْلُنا هَا هُنا
صَفَّقوا فوقَ زحفِ التفاصيلِ التي أرْخَتْ لهجرتنا في
تشظّي النوارسِ نغسلُ أطفالَنا بما يتبقّى من غبَار المقاصلِ
تحتَ صمتِ الخيولِ البعيدِ وفوقَ ظلالِ الدّماء التي
أرْخَتْ لبلادٍ لَوَّنَتْ عظمَها بالدخانِ لتهربَ في مِنْكَبٍ
لانكسارِ الرِّجال
نُعَلِّبُ أولادَنا بالبكاءِ الحنونِ لننسى مرايا التذكّر قابَ
احتضارِ الصهيلِ
فيعصفُ فينا التوجّعُ فَوقَ خليجِ التوجّعِ

تخبو نجومُ ربيعِ الحروبِ
رماحُ الحروبِ

ليطلعَ فينا خريفُ السَّلامِ على بارقٍ
من ضجيجِ المغولِ
يُوزِّعُ أوقاتَنا في منافي الشَّمالِ
لكلِّ مفاصلةٌ بمقاسِ الورودِ يدبُّ بسنبكِهِ فوقَ حُزْنِ الصبايا
هَا هُنا أهلُنا الذَّاهبونَ إلى لُجَّةٍ من رصاصِ المغولِ
يعودونَ في وقتهم
تحت جَنْحِ الرَّمادِ على صهوةٍ من جفافِ العيونِ يقمِّطُهم
في نسيجِ القيودِ
حنينٌ يفضُّ عن نشوةِ الموتِ عُرْيَ المنافي
يُوَزِّعُهُمْ في دروبِ المنافي رعبُ التذكّرِ
تفتحُ كلُّ الأصابعِ شهوتَها
فيكسرُ العابرونَ شَهْوَتَهُمْ
يمدّونَ في صوتِنا جرعةً من صديدِ الشوارعِ
نفتحُ تاريخَ آبائِنا في الرحيلِ الأخيرِ
/أشدُّ مراثيَّ إلى نشوةٍ في السُّؤالِ
إلى لقمةٍ من بلادي التي هجرتها الصبايا وكلُّ الخيولِ
وَهَامَتْ على وجهها في مراثي القبائلِ كسرةَ خبزٍ من رمالِ دياري أبلّلُ فيها عُرْيَ الشِّفاهِ أناجي ملامِحَنا في مرايا الدّخانِ
ادفعوا نحونا من بقايا البقايا بعضَ البقايا
بعضَ البقايا من غيومِ الصباحِ وقد هَدَّهُ صَوْتُنا في الرحيلِ الأخيرِ ليبني على نعشِنا قلعةً مِنْ سلامِ المغولِ/
هَا هُنا أهلُنا كفَّنوا صوتَهم بما يتبقّى من ورودِ الحنينِ فناموا على هيكلِ الصَّمتِ يعدّون قناديلَ أحزانِهم أهلُنا هَا هُنَا
دشرّوا أهلَنا
هَا هُنَا مَا لَنا

أنَّ هذي البلادَ لَنَا
تلكَ التي بَكَتْ على زِنْدَنا
وأنَّ أقاصي الشمالِ يهَادِنُ صمتَ الثلوجِ لَنا
وأنَّ الأغاني التي عُلِّقَتْ في عيونِ الغيومِ لَنا
وأنَّ ثغاءَ المساءِ
وماءَ الخليجِ يُصارِعُ وَهْجَ الدموعِ
وكلَّ الحليبِ
ووهجَ القبائلِ تحت جوعِ الجنوبِ
وكلَّ الجبالِ بأقصى المحيطِ... لَنَا
وحتى رمادُ القبائلِ في الأندلسِّ
وما بيننا

هَا هُنا مَا لَنَا
وحتّى دخانُ التنانيرِ
وأسوارُ عكّا
وصمتُ المقاصلِ
ضوءُ القناديلِ يخبو على فجرِنا
لَنا... لَنا... لَنا
لَنا وَحْدَنَا
حيثُ حَطَّتْ حروفُ لغاتي
قَدَمَ الضَّادِ أوْ حُزْنَهُ
لَنَا... مَا... لَنَا
... مُتْرَعٌ بالتَّشظّي الحنونِ أنا
أعدُّ مداراتِ رُعبي
وأُشْرِعُ صمتَ المنافي
نَصْلَ السلاطينِ
غُبارَ المرايا
لَنا
رايةٌ
من موتِنا

سوريا ـ حمص

ليلة عيد الميلاد(*)

د. حسن فتح الباب

- ١ -

نوافذُ عينيْكِ في الحلمِ ،
قاطرةُ الوقت، طيفُ قريني يُساورني،(**)
تعزفُ الرِّيحُ للفجرِ بين حنايا الصَّبايا المرايا،
خِفافاً على عرباتِ الإيابِ من الشرفاتِ
على النِّيلِ ، تحت الفنادقِ يشهق ظمآنَ،
يزفر وجداً إلى سُرُرِ الحبِّ
كانت تموجُ على الطُّنُفِ المخمليِّ النَّوافيرُ(***)
تشدو العصافيرُ باللّذّة المشرئبَّةِ
بين الحرائقِ والطلِّ، أرصفة الرُّعبِ
أقنعة الظِّلِّ للصبيةِ الشاردين
تُدَفِّئُ أعضاؤهم بعضها
يضاجع ريش الطيور الصَّغيرةِ أشلاءها
على عرباتِ الهزيع الذي قد تبقّى
من الويلِ واللَّيلِ ،
وشوشة النَّار، خشخشة العشبِ،
حشرجة الشَّمعِ والدَّمعِ
ينكسر المنحنى، يُجهِش الصَّمتُ
إنَّ الرِّياحَ تنازعني عريها. . جوعها. . جرحها
الصَّبايا المنايا المرايا تطلّ بأثدائها
أعتلي سادراً وهْجها. . ثلجها
والطُّيور المَهيضة تحمل أغلالها

- ٢ -

تراودني للعشاءِ الأخير
تقولُ الرِّياح اللواقح : هيِّئ لنا المجتَنَى
ليَ الوصلُ والفصلُ، ليَ البدءُ والمنتَهَى
تقولُ الخُطَى العائداتُ : تعال
أنا حبُّك المُشْتَهَى، أنا لك
فأجْفَلُ، تُسلمني للعراءِ الطُّيورُ الصَّغيرةُ،
أرْتَدُّ ظِلَّاً لأشلائها
وتولد لي في الضحى نجمةٌ جانحهْ
أنا البَشَرِيُّ العقيم
ويحرسني الرَّعْدُ ما بين صبَّارةٍ
وقُبَّرَةٍ نائحهْ
تُطَارِدُني ذكرياتُ العشاءِ الأخير

- ٣ -

لماذا أراني في الحُلمِ مُسْتخفيا
وراءَ نوافذِ عينيك، قاطرة الوقتِ،
أشرعة الموت، أقنعة الشَّبَحِ المستخفِّ
بأوْجاعيَ النَّازِفَهْ؟
لماذا أراني مازلتُ مستوحشا
طللاً عانياً عاريَ القدَمَيْنْ؟
ويشهقُ بي النِّيل، يزفر ناي الطُّيورِ الصَّغيرةِ
تَدمى بأشواقِها الجامحه
وتقتات أشواكُها الجارحه
مناقيرَها الرَّاعفه
هو الصِّلُّ ينداحُ؟ حدباءُ محمولةٌ؟
تراها سهادير قبوِ الجنون؟
تراه خطَى التَّتَرِيِّ اللَّعين؟
لماذا يؤرِّقني المتعَبون
وقد فاضت الكأسُ، غاضت عيون
وحان عشائي الأخير؟

القاهرة - يناير ١٩٩٣

(*) وزن القصيدة مزيج من بَحْرَيِ المتقارب والمتدارك.

(**) القرين: الأنا الخفيّ مصاحب المرء وعشيره، وفي الأسطورة العربيّة أنَّ لكلِّ امرئ قريناً.

(***) الطنف: ما أشرف خارجاً عن البناء.

امرأة بـ

والصـ

(١)

العصافير تمضي إلى البحر عاريةً
وأنا أبتني وطني في انتصاف المسافة
بين القصيدة والبحر،
أعطي يدي فرصةً كي تدير خرائطها
في الظَّلام، وأبتدئ الفتح . .
أعدو إلى حيث يهتزّ في جسدي
شجرٌ لا يُرى
ما لهذي البريّةِ لا يُشْتَهَى نومُها
فأحدّق في النورس الحجريِّ المباغتْ
يطلع من جهة البحر
يُسمعني خشخشاتِ الطلوع،
يحدّثني جسدي أنْ أراودَ غرناطة
المستحيلَ،
فأضرب في ليلها خيمةً
وأقيم الصلاةَ إلى مطلع الفجر،
نادى المؤذِّن:
لم يكُ غيرُ دمٍ في الشَّوارع
يسأل عن طارق بن زياد
وعن شارعٍ ليس يفضي إلى البحر
والأرض متّسعٌ للفرار. . .

(٢)

ظلالُ مدينةٍ تُمحى
وعينٌ لا ترى غيرَ انتصافِ اللَّيل،
خيلٌ عافها الشعراءُ
والأصواتُ بعضُ صدى
ونجمٌ خارجٌ في اللَّيل
يكشف عن قوافلَ تقطع الصحراء
لا يُروَى لها ظمأ
تموت الأرض لو تلدُ
تباعُ المرأة الأبديّةُ الخضراء
في الأسواق جاريةً،
يباعُ الجندُ،
والرَّاياتُ أصلحُ ما تكون وسادةً للنّوم
والشعراءُ قد ذهبوا.

لون البحر

حراء

حسن النجّار

(٣)

أضعُ القميصَ على الشَّجر
وأطلّ من باب التجلّد
(لو تصير الأرضُ مائدةً
فأُطْعمَ نسلَها الأيتام)
أبدأ وقفتي بين الصبابة
وانكسار القلب،
أدخلُ في دم امرأة الخرائط.
هذه امرأةٌ يطول لها انتظارُ الواقفين
فأرتدي عُربي،
وأعبر فيك قنطرةَ البلاد إلى البلاد،
أكلِّم الأرضَ التي أكلتْ صباها في
انتظار الجُنْد...
أدخل في دمِ امرأةِ الخنادق.

(٤)

متى تخرج الأرضُ عن صمتها
وتُدير الكلامَ على القلب
تبني لنا صرحَها العربيَّ الذي
يُستجارُ به،
وفضاءً...
فنُشهر أسماءنا في الفضاء المرابط
نمتشق الخيلَ حتى احتراق القصيدة
أو ندخل الموت كالفاتحين؟

(٥)

معي الآن سيفي القديمُ وراية
ومخلاةُ ليلٍ طويلِ المفاوز،
ظلُّ بلادٍ تأبطتُ فيها الهواء
الذي يُقتَنَى،
وكتاباً تهجَّيتُ فيه قصيدةَ ليلِ
الفتوحات:
غرناطةٌ تدخل الآن مجلسَنا
تطرح الثَّوبَ عن لحمها
وتقوم إلى الرَّقصِ
خضراءَ فاتنةَ الرُّوح،
تُشبهنا في ليالي الهربْ

جمهورية مصر العربيّة

شمس في مـ

شمسُ الدفلى
جلستْ في إكليل رثاء
جنبَ امرأةٍ حبلىٰ.
تومي أنَّ الصيف الآتي
يُزْجي وَعْداً للآتي
بعبور الضوءِ إلى أفقٍ أعلى
لكنَّ الصيف
لا يعرفُ أنَّ الأفْقَ بموج المدّ
قوسُ بكاء.

* * *

شمسُ الزنبق والحلفاء
غرقتْ في عارضةٍ
طبعتْ في ظلفةِ باب
كفّاً من حنَّاء
محضتْ ليلَ الوقت

لون الحمَّى الصفراء
تبقىٰ الشمس
في خارطةٍ حبراً ما
لا لونَ له في صيف الأشياء
تبقىٰ الشمس
في مرآة النوم
غسقاً..
تبقىٰ ريحاً
في ميناء

* * *

لا فصلَ سوى صيف
صدئت في معدنِهِ النَّار
لا فصلِ سوىٰ رَهَجٍ
يطفو مثل الداء
ق ذهب أسود

ـــرآة النوم

موسى كريدي

وبقايا أسماء..
لا شيء سوى يرقاناتٍ
ترسو في خلجان الدم
لا شيء سوىٰ رملٍ
يمتدُّ إلى رمل
يخفي شركاً للموتىٰ الأحياء
لا شيء سوىٰ وجع
في السعف، على زغب الزهر
ينمو طلعاً
وثآليلَ ضياء
لا صوت يبوح به البحر
لا موسيقى للبحر الأسيان
لا شيء سوىٰ الحائط
يتنصَّتُ للأعمىٰ..
هل لك أنْ تسمَعَهُ؟
هل كان لراحته الآن
أن تلمس في رَهَق

نبضَ الجدران؟

* * *

هل تأتي الشمس؟ متى؟
من أبَّنَ، في اللوحِ، الحبْ؟
من خطَّ على صدرِ امرأةٍ
شكل الصَّلبْ؟
من أفرد للطوطم
باباً وسلالم؟
من أشكلَ هذا الصَّبْ؟
من شدَّ بملح الأرضِ
جُرْحَ النَّائم؟
مَنْ رقَّنَ في الدربْ
قيدَ الوردهْ؟
مَنْ؟
ما من أحدٍ صلًّ..
ما من أحدٍ واسىٰ هذا القلب.

* * *

ما أسهلَ أنْ يأتي السلطان
يرفو جُرحاً.. وينامْ.
يُهدي الليل
قمراً وينام
ما أسهلَ أنْ تجري الأيَّامْ
نحوَ القمر الأخضر
ما أسهل أن تغدو الصحراء
وطناً أبهىٰ من كلِّ الأوطان
ما أسهل أن تُمحىٰ شجرة
ما أسهل أنْ يُرخي الشيطان
صوتَ نبيٍّ في فخْ
ما أسهلَ أنْ يحكي الدم
بدءَ الكلمة.
ما أسهلَ أنْ يرمي العصر
عقلاً في تابوتٍ
قد تمنحه الريح
بعض الطاعه

بغداد ٢٢/١١/١٩٨٨

أنثى المعنى

أديب كمال الدين

- ١ -

الباءُ لها شكلُ الأنثى،
شكل الحلمِ السرّيّ وضوضاء الأمطارْ
الباءُ فنارْ
(أخرجُ من شيخوخة رأسي
في المرآةْ
كي ألقيَ القبض على الشاعر فيَّ..
وأجلسهُ قربي منتصف الليل، أدفئهُ..
من بردِ شتاءٍ مقرورْ)
تدخلُ في دائرة الفعلِ الباء
العشبُ يفيضُ وتحضنهُ النخله
لا تأتمري أيتها النخله
القلبُ اليابسُ بين يديك
والجوعُ شديدْ
والأمطار تحاصرُ بيت الفقراء.

- ٢ -

الباءُ جمالٌ وحشيٌّ
الباءُ: الليل بلا أحداق ونجوم
الباءُ: فراش مكتظٌ بالمعنى..
(أخرجُ من شيخوخة قلبي..
وأحدّقُ في حرفِ الفجرِ وحرفِ الله
فأرى وجهي يتغضّنُ، والكلمات الحقْ
تتوعدني بالمحذور).
نشتبكُ اليومَ أنا والباء
أغصاناً تزهو بالجوعِ، الأثمارْ
وسط الريح الهوجاء
نتهامسُ بالكلمات السودْ
لا حبّ ولا ذرّة حبّ
جسدٌ يفنىْ بالدعوة للجسد الأفعى
تكتسحُ الأمطارُ الساحةَ والشّارع

- ٣ -

الباءُ: البحرُ بعيدٌ: سجادةُ ألوانٍ غامضة بالطيرْ
الباءُ: الصحراءُ هنا تمتدّ مفاجأة للهارب
لا ليل سوى الليل الأعمى
والفجرُ بعيداً أقعى..
الأسودُ سيّدُ دعوتنا
والأخضر واجمْ
(أخرجُ من شيخوخة أدويتي..
كم من بحر يفصلنا؟
كم من مرآةْ؟
كم من سنةٍ ألقت فيها القبض على كتفينا؟
كم من لغةٍ صمتت في منتصف الفعل الفاعلْ
واحرنجم فيها فعلُ الجزمِ، صفاتُ العاشقْ
وعيونُ القطِ، جناحُ الباشقْ؟)

- ٤ -

الباءُ دعاءٌ سرّيٌّ اسكنتُ مخارجه قلبي
حتى مات القلبُ بدائرة الباء
والباءُ لها شكل الماء
(أخرجُ من دفترِ عمري..
سبعَ رسائل من أجلك
أرسلها قبل مراسيم الدفن وتحطيم المرآةْ
للطيرْ
للفقمةِ، للطفلِ الضائعْ
للقطِّ النائم، للأفعى
للنخلةِ، للـ . . . .
أعوي بضع دقائق غاضبةٍ..
وأضيع بقبري وسْط الأمطار)
ندخل في دائرة الفعل ودائرة القبرْ
القبرُ نظيفٌ كالحبّ
والحبُّ إلهٌ في شكل جماجم
تتناثرُ في الطين

- ٥ -

الباءُ لها شكل الألف المذعورْ
شكلُ التاء الممتدّة ما بين اللاشيء،
شكلُ الجيم المجنونة بالجنة والجنْ
ولها هاء همومي
واو وعودي
حاء حنيني
طاء طيوري
ياء دعائي
الباءُ لها شكل الكاف، وأوعية اللامْ
ولها دائرةُ الميم الحمراء، ونون الخالقْ

- ٦ -

الباءُ دعاءُ لا يفهمه أحد غيري..
الباءُ سياطي الموسومة في ظهري..
وأكاذيبي الموزونة فعلن فعلن
والباءُ لها شكل الأمطارْ
تكتسحُ الدنيا وتكون الطوفانْ
(أخرجُ من عُرْي حروفي شيخاً مكتهلاً
ببياض الرأس
لأفاجأ بالباء
فأمدّ يدي لمسدس خوفي
وأوجههُ نحو المرآةْ
أُطلقه بهدوءٍ أعمىْ
وأموت)

(بغداد)

ثلاث قصائد

مجبل المالكي

عاشق الفنار

في غُبرةِ المدارْ
ضيّعتُ طائرَ الكنارْ
صديقي الشاعر.. عاشقَ الفنارْ
صحتُ بأعلىٰ صوتيَ.. اغتربتُ.. طفتُ بالعوالمِ الّتي
غاصَ بليلها ودارْ
لعلَّ وَرْدةً.. قصيدةً تخطُّ لي مزارهُ.. منفاهُ
فوقَ وحشةِ البياضِ.. فوقَ غربةِ المدائنِ الّتي
أمضّني جحودُها.. وصمتُها المقيمْ
فوقَ هياكلِ الحدودِ كالجحيمْ
لعلّني.. صحتُ بشهقةِ الغريقْ
وما حويتُ غيرَ جمرةِ ارتحالي
وغصّة الخيبةِ في دوّامة البحثِ عنِ المقيم في دمي..
كيفَ إذاً سألتقيه؟
وكلُّ ما بي يحتويهِ.. يستظلُّ في لظىٰ حنينهِ
متىٰ إذاً تشتبكُ الغُصونْ
ويورقُ الحلمُ كما التماعة الندىٰ في خُضرةِ العُيونْ؟؟

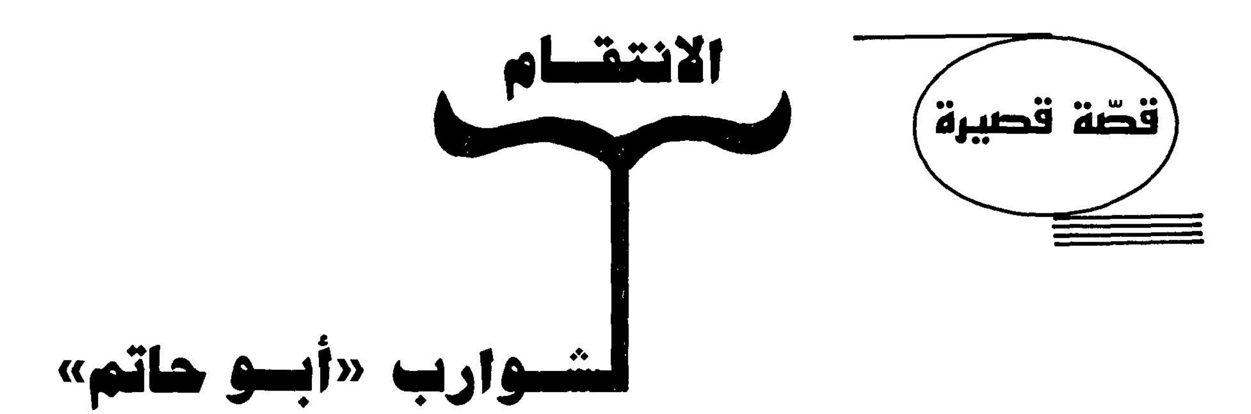
بجعة النعاس

أدقُّ رأسي فوقَ صخرةِ الوسادهْ
وأرتمي بهيكلي النحيلْ..
مُلتحفاً بمخملِ الحريرْ
لعلَّ بَجْعَةَ النُعاسِ تستحمُّ في دمي هُنيهةً
تقشطُ لي رؤايَ
لهفتي
جنونَ وحشتي..
وأغمضُ العينينْ
لأحتمي بسدرةِ الظلامِ.. فجأةً أحسُّ باللظىٰ
يصعدُ مِنْ غمامةِ الجَسَدْ
ومنْ دمِ الأوردةِ المحمومةِ الأزهارْ.
تأكلني الرؤى الدميمةُ.. الظنونُ.. تمتماتُ عالمٍ
مُنفلتٍ مِنْ بهجة الضُحىٰ وخضرة الفُصولْ
أفرُّ منْ لظىٰ دمي لأصطلي بوابلِ القصيدةِ اللَهَبْ.
وخلفَ قُضبانِ دمي غزالةٌ
تريقُ لي سُلافَها الذَهَبْ

ذخيرة عاشق تحت هيكل الصلب

رأسٌ مقطوع
ودمٌ يتخثّر فوقَ بياضِ الينبوعِ
وتحتَ قيامةِ هيكله المصلوبِ:
كتابُ الروحِ
ترابُ الخرقةِ
نزفُ العينين
ورضراضُ أضالعهِ المعجونةِ بالهمّ
إلى يومِ الدينْ
مرتحلٌ.. ومقيمٌ في جُبّةِ منفاهُ المسكينْ
ويخافُ الموتُ تسلّق كتفيهِ العاريتينْ

البصرة



شوقي بغدادي

معلومات أوّليّة

فكّرتُ أوّلَ الأمر أن أكتب هذه القصّة بشكل تحقيقٍ أجمعُ فيه معلومات أوّليّة عن الحادثة والرّجل المعتدىٰ عليه. ولكنّني تذكّرتُ أنّ معلوماتي عن «أبو حاتم» كافية ولا حاجة لسؤال أحد. فأنا أشتري مثلاً منذ عدّة سنوات سجائري من دكّانه الواقع في أحد الأزقّة المفضية إلى الشّارع العامّ قرب مستشفىٰ «المجتهد»، وأولادي يشترون دفاترهم وأقلامهم منه. وكم من مرّة تبادلتُ وإيّاه الحديثَ وأنا أتطلّع بإعجاب ـ ولأعترفْ بأنّه إعجابٌ مشوب أحياناً ببعض السخرية ـ إلى شاربيه العنتريْين المنتصبيْن كقوسين طرفاهما إلى أعلىٰ باستمرار.

كان من الممكن أن يبدو المنظر عاديّاً في الأحياء الشعبيّة لو كان جسمُ الرّجل أكثرَ طولاً أو ضخامة. . ولكن «أبو حاتم» لم يكن طويلاً، ولا جسيماً، بل كان على العكس تماماً: نحيفاً وأقرب إلى القِصَر. ولهذا السّبب كان منظر الشّاربين يبدو في النّظرة الأولى نابياً عن الجسد القميء. وكثيراً ما كنت أراه منهمكاً في العناية بهما وسط الدكّان. ولاريب أنّ هذه العناية كانت في الدّار أطول وأكثر تعقيداً وأنّه كان يستخدم لذلك زيوتاً من نوع خاصّ، وإلاّ فكيف كان ممكناً الاحتفاظ بمنظرهما الرائع هذاً في كلّ الأوقات؟ وأذكر أنّني سمعته مرّة يقول لأحد جلسائه:

ـ الرّجل من دون شوارب ليس رجلاً. .

فتدّخلتُ بقولي:

ـ سامحك الله يا «أبو حاتم». . نحن إذن لسنا رجالاً. .

فأجاب مُحْرَجاً:

ـ العفو. . أقصد أنّ الشّوارب من أهمّ مظاهر الرّجولة وإلّا لكان الله خلق للمرأة شوارب كالرّجل. .

وحين أمعنتُ في مناقشته على سبيل المزاح أجاب ممازحاً وإنْ كان في الواقع جادّاً كلّ الجدّ:

ـ خُذ شَعْرَ العانة مثلاً. . لقد خلقه الله للرّجل والمرأة على السّواء، ذلك لأنّهما يحتاجان إليه معاً لإخفاء العورة. .

كان أبو حاتم يملك إذن منطقَه الخاصّ في الإقناع والدّفاع عن قضيّة الشّوارب. وأمّا نحن، جيرانه من سكّان الحارة، فقد تعوّدنا عليه. وماذا يضيرنا أن يكبّر الرّجلُ شاربيْه أو يصغّرهما مادام بائعاً مستقيماً، ورجلاً مسالماً وديعاً، ومواطناً صالحاً كما يقولون؟ كان اعتزاز «أبو حاتم» بشاربيه لا يَعْدِله إلاّ اعتزازهُ بولده «حاتم» الّذي رُزق به متأخراً بعد سنوات عقيمة من الانتظار. ويبدو أنّ الأب كان متعلّقاً بالابن كثيراً، فكان يصطحبه معه إلى الدكّان مذ كان في الثّالثة من عمره، وها هو في الثانية عَشْرة تقريباً يكاد لا يفارقه: يخرج الولد من المدرسة القريبة فيذهب إلى الدكّان مباشرة كي يحمل بعض الأغراض إلى البيت، ثمّ يعود فوراً ليقضي ما تبقّىٰ من النّهار مع أبيه يدرس ويساعده في البيع، ويتغدّيان أحياناً معاً في الدكّان إذا كان الطّلب على الدكّان شديداً، ثمّ يمضيان بعد صلاة العشاء مباشرة إلى دارهما في الميدان التّحتاني كما سمعت.

كان أبو حاتم باختصار رجلاً محبوباً بالرّغم من شاربيْه العجيبين، كافياً النّاسَ شرّه، حيّياً لا يمعن النّظر إلى امرأة بالرّغم من اعتزازه الواضح برجولته. وحين يتجمهر التّلامذة الصّغار أمام دكّانه الصّغير كان لا يزعجه على الاطلاق صياحهم وتدافعهم، بل كان يحتفظ بابتسامته الطيّبة مهما كانت الظروف، وعندما يكون شبه وحيد كان المارّة يرونه دائماً مكبّاً على القراءة في سيرةٍ من السير الشعبيّة، أو في القرآن الكريم، فيلقون عليه التحيّة، فيردّ بأحسن

منها، وقدْ يُمازِحُهُ بعضُهم بقوله:

ـ شو. . لوين وصل عنتر بن شدّاد؟! . . .

وكان يعرف أنّهم يقصدونه، فيمسح على شاربيه الرّائعين ويجيب بصوتٍ عال:

ـ الله مُحَيّ الرّجال. .

ثمّ يتابع قراءته فلا يقطعها إلّا على صوت طالب حاجة.

كان يلزمني بالتّأكيد أن أعرف شيئاً عن حياته الدّاخليّة وعلاقته بزوجته وأسرته والظّروف الّتي نشأ فيها كي أفسّر بشكل مقنع العملَ الفظيعَ الّذي أقدم عليه؛ ذلك لأنّ معظم النّاس كانوا غير مصدّقين، ولم يكن من السّهل فَهْمُ تصرّفِه ذاك.

كان أبو حاتم إذن رجلاً صالحاً طيّباً مع الجميع، مستعدّاً لأداء الخدمات بلا مقابل بقدر ما كان مشهوراً برجولته واعتزازه بشاربيه العنتريين. فماذا عسى هو الأمر الّذي يمكن أن يدفع رجلاً بسيطاً إلى هذا المأزق لولا تلك الحادثة؟ كان يجب إذن أن أسأل الابنَ عن التفاصيل فهو الشّاهد الوحيد على ما حدث. .

شهادة الابن

كنّا عائدين من السّهرة من بيت عمّي في «الفحّامة». وكان الوالد معتاداً أن يمرّ على الدكّان مهما كان الوقت متأخّراً بالرّغم من أنّ طريقنا إلى البيت له طريق مختصر آخر ولكنّه كان يقول دائماً: «معليش. . ولو طالت الطّريق شويّ الواحد يطمئن أكثر. .». ليتنا لم نمرّ يا أستاذ من تلك النّاحية إطلاقاً. كنت أراهم في النّهار أحياناً إذ كانوا يشترون من عندنا الدّخان وكثيراً ما كانوا يبالغون في المزاح مع أبي في موضوع الشّوارب، وكان الوالد يتحمّل منهم الكثير. كانوا يتغيّرون بالطّبع، ولكن ثلاثة منهم كانوا أكثر إلحاحاً من غيرهم. وتشاء الصّدفة أن نقابلهم في تلك اللّيلة كلّهم جميعاً. كانوا مكلّفين كعادتهم بالحراسة وقد تجمّعوا في مكان واحد على الرّصيف المجاور للبيوت الّتي يحرسونها. وكانوا سكرانين قليلاً. . لا أعرف. . ولكن رائحة المشروب كانت فائحة. . المهمّ اعترضونا وأصرّوا على أبي أن يجالسهم، فاعتذر، ولاطفهم كثيراً، ولكنّهم أصرّوا بعناد شديد، فسايرهم وجلس إلى جوارهم وبقيت أنا واقفاً. لا أذكر كيف تطوّر الحديث إلى الشّوارب. أذكر أنّهم كانوا يمازحونه بقسوة، وقد هبّ واقفاً أكثر من مرّة كي يمشي، وفجأة طلع خلق أحدهم منه فأمسك به ودفعه دفعاً إلى الكرسي. ثمّ تطوّر الأمر فاقترحوا الدّخول إلى غرفة في القبو المجاور كي يتابعوا السّهرة. . يا إلهي لو رأيت ما حدث هناك. . جرّوه إلى الدّاخل جرّاً. . وعلى الدّرج شَدَّهُ أحدهم من شاربيه فصرخ، وصرختُ معه، فكتما فمَيْنا بالكفّ. .

لماذا تصرّ عليّ أن أروي لك كلّ هذه التّفاصيل؟ أنا لا أريد أن أتذكّر. . ولكنّك وعدتني أن تكتب عنّا، وتدافع عن كرامتنا. . حسناً. . دخلنا. . كانت الغرفة صغيرة وليس فيها سوى سريرين ضيّقين، وطاولة، وكرسيين، وموقد غاز صغير، وعدّة الشّاي والشّرب. . قال أحدهم:

ـ يجب أن تقول لنا كيف ربّيت هذه الشّوارب؟.

وقال آخر:

ـ هل كانت شوارب عنتر مثل شواربك؟.

وقال الثّالث:

ـ ما رأيك لو حلقناها قليلاً؟.

يا الله! . تسألني ماذا كنت أفعل وقتها؟ كنتُ مرعوباً وعندما حاولت التدخّل للدّفاع عن أبي راجياً متوسّلاً ضربني أحدهم بكفّه ضربةً طرحتني أرضاً، وهناك بقيت إلى آخر الجلسة. ماذا عساني كنت قادراً عليه؟. . . كانوا ثلاثة رجال مسلّحين، وكنّا وحدنا، والدّنيا ليل، والنّاس نائمة. . ماذا عسى والدي أن يصنع أيضاً؟ لقد سايرهم طويلاً، ورجاهم، وتوسّل إليهم، وأذكر أنّه غضب أخيراً وهدّدهم بتقديم شكوى ضدّهم، فضحكوا منه، وقال أحدهم على الفور:

ـ حسناً. . حتّى تكون الشكوى حرزانة يجب أن نحلق شواربَك.

وهكذا أحضر أحدهم صابوناً، والآخر ماكينة حلاقة، وأقعدوه بالقوّة على الكرسي، وأمسك به واحد، واشتغل به الآخران: واحد يرغي الصّابون ويمسح به وجه أبي، والثّاني يحلق له كيفما اتّفق. . طبعاً جرحوه، ونزل الدّم، ولكن ماذا كان يهمّهم. . قاومهم أبي بالطّبع صارخاً مستميتاً، غير أنّ أحدهم رفع عليه وعليَّ المسدّس مهدّداً. وعندها خاف عليّ منهم، ولمّا لم يجد مهرباً، رجاهم بصوت خافت ولكنّني سمعته. كان يقول لهم: «عيب يا جماعة. . على الأقلّ ليس أمام ابني». . ثمّ أعاد الجملة بصوت أعلى دون جدوى، فأدرتُ وجهي حتّى لا تلتقي نظراتنا. غير أنّني رأيت كلّ شيء. . كلّ شيء. . هم الّذين قتلوه بالتأكيد ولولاهم لما صنع بنفسه شيئاً. .

أفرجوا عنّا أخيراً، وتركونا وهم يضربون على مؤخّرته صائحين: «لا تزعل.. بكره يطلع لك شوارب غيرها أكبر..».. هل في استطاعتك يا سيّدي مساعدتي في تقديم شكوى ضدّهم؟ لقد رويتُ لك كلّ هذا بأمل أن تساعدني.. فكيف يمكن أن أنتقم من هؤلاء الأنجاس؟ لقد أهانونا.. وحرموني من أبي..

محاولة في تفسير أسباب الانتحار

حاولتُ جهدي أن أروي شهادة الابن كما أوردها بلسانه. ولكن هيهات!. فلو كانت هناك آلةُ تسجيل تعيد فقط حديثه الطفليّ المروّع كما هو لكان أبلغ من أيّة قصّة نجهد في كتابتها. ولهذا السّبب لم ألحّ عليه في السؤال عن أسباب انتحار أبيه بعد تلك الحادثة بيومين. لم يكن ثمّة تفسير آخر. لقد كانت شهادته كافية في اعتقادي. إنّ الرّجل لم يستطع أن يتحمّل الحياة بعد تلك الإهانة الكبرى الّتي لحقت به، وبخاصّة أمام ابنه الّذي ينظر إليه كأنّه عنتر حقيقيّ. ومن المؤكّد أنّنا قد لا ننتحر لهذا السّبب، ولكن «أبو حاتم» يعملها. ذلك أنّ الشّوارب بالنّسبة له كانت رمزاً خاصّاً لكلّ ما هو عظيمٌ ونبيلٌ ورجوليّ.. فكيف يمكن أن يُتابع إنسان مثله حياته من دون هذا الرّمز؟!

معلومات إضافيّة

فكّرتُ بعدها أنّ القصّة يمكن أن تكون مُجدية أكثر لو أنّني استطعت مناقشة هؤلاء الرّجال الّذين قتلوا «أبو حاتم» بمزاحهم الثّقيل. هل كان مجرّد مزاح كما يقولون؟ ليتني لم أفعل!.

تعمّدتُ إذن أن أمرّ في المكان نفسه ظهرَ ذات يوم. كانت الشّوارع في ريعان ازدحامها.. باعة البسطات.. السيّارات الّتي تتسلّق الرّصيف أو تكاد تتدافع في وسط الشّارع.. المارّة المثقلون بأحمالهم وهمومهم اليوميّة، وهؤلاء الشّبان الجالسون بلا عمل سوى مراقبة النّاس..

ها هي دمشق تتابع حياتها العاديّة دون أن تعبأ بفقدان أحد مواطنيها الصّالحين وقد قتل نفسه قهراً ومرارة.. فلماذا أحمل السلّم بالعَرض وحدي؟!. خطرتْ لي هذه الفكرة وأنا أقترب من المكان وأشاهد من بعيد أحدهم ـ لابدّ أنّه أحدهم ـ جالساً في الظلّ على كرسيٍ واطئ وقد وضع رشّاشه الصّغير بين ساقيه مكبّاً إلى الأمام قليلاً، مستنداً إلى سلاحه بكلتا يديه. لابدّ أنّه سمع بخبر انتحار الرّجل. فهل كان في نظراته الشّاردة، وهو يراقب الزحام دون تعيين، نوعٌ من اليأس أو تبكيت الضّمير؟

خيّل لي ذلك، وهذا ما شجّعني على الاقتراب منه كي أفاجئه بتحيّتي. ولابدّ أنّه فوجئ إذْ رفع رأسه بحدّة وهو يحدجني بريبة:

ـ نعم.. بدّك شي..؟.
ـ العفو.. أريد أن أسألك عن «أبو حاتم».. هل تعرفه؟.
ـ من أبو حاتم هذا؟
ـ أبو حاتم.. بائع الدّخان والقرطاسيّة.. جاركم الّذي كنتم تشترون من عنده سجائركم..

وحَرَّكْتُ ذراعي في اتّجاه الدكّان وأنا أكاد أقول له: والمعروف بشاربيه الكبيرين.. إلاّ أنّني بلعت الجملة مؤجّلاً إيّاها إلى حين اللّزوم..

وقف الشّاب بتمّهل وقد تأكّد معنى الرّيبة في نظرته، ثمّ أجاب بشيء من الجفاء:

ـ وما علاقتي أنا بـ «أبو حاتم»؟!.

فقلت ملاطفاً:

ـ يجوز أن لا علاقة لك بالموضوع إطلاقاً. سمعت ولابدّ أن بعض رفاقك أثقلوا عليه بالمزاح ذات ليلة فحلقوا له شواربه.. هل تعرف أنّه انتحر بسبب هذا المزاح؟.

تراجع الشّاب قليلاً وقد رفع سلاحه إلى مستوى خصره بحركةٍ عفويّة ثمّ قال:

ـ ومن أنت حتّى تحقّق معي؟!

ـ أنا مجرّد كاتب.. صحفيّ إذا شئت أكتب تحقيقات لجريدتي حول المسائل الّتي تهمّ النّاس والدّولة..

ثمّ أردفتُ مطمئناً إيّاه وقد بدأ ينظر لي باهتمام أكبر:

ـ إنّ رفاقك ليسوا مسؤولين بالطّبع عن موت الرّجل. ولكن شهادتهم تفيدني في فهم الموضوع بشكل أعمق.. ربّما انتحر لسببٍ آخر لا نعرفه..

فقال على الفور:
ـ بالتّأكيد.. إنّ الإنسان لا ينتحر لمثل هذا السّبب السّخيف. وعلى كلّ حال أنا لا أعرف شيئاً عن الموضوع، ولا أعتقد أنّ أحداً

من رفاقي يمكن أن يقوم بمثل هذا العمل. .

كان شاب آخر قد انضمّ إلينا أثناء الحديث، وقد لاحظتُ أنّه أكثر اعتداداً بنفسه بالرّغم من صمته حتّى تلك اللّحظة. كان يحمل سلاحه بيدٍ واحدة ملوّحاً به إلى الأمام والوراء وهو يقف منتصباً منفرج السّاقين.

قلت لمحدّثي:

ـ وأين رفاقك الآن؟

وهنا تدخّل الآخر على الفور وهو يؤكّد على اعتداده بقوله:

ـ أنا واحد منهم. ماذا تأمر. . ومين حضرتك؟.

فقال الأوّل مستدركاً كمن يريد تهدئة الخواطر:

ـ حضرته كاتب صحفيّ. .

فقال الثّاني على الفور:

ـ طُظْ. . وإذا كان كاتباً. . رُحْ اكتب في موضوع غير هذا الموضوع التّافه. .

سقطت عليّ الجملةُ كصفعة مفاجئة على الوجه. وحمدتُ الله في سرّي أنّ أحداً لم يسمعها من المارّة. فجرضتُ بريقي وقد احتقنت آلافُ المشاعِر والكلمات في رأسي وفمي وأعصابي دون أن تجد لها مخرجاً سوى الصّمت والتّحديق الفارغ.

قال الشّاب نفسه وقد شعر بتفوّقه:

ـ شو. . ألم يعجبك كلامي؟.

درستُ الموقف بسرعة البرق. لقد كان حُمقاً مِنّي أن أفكّر أصلاً في الحديث مع هؤلاء البشر. ما جدوى أيّ حديث معهم سوى أن يعرّض الإنسان نفسه للإهانة دون أن يكون قادراً على ردّها؟ وهكذا أقنعت نفسي بالانسحاب بعد ردٍّ بسيط لم يتجاوز هذه الكلمات:

ـ شكراً على كلّ حال. . والعفو على إزعاجكم. .

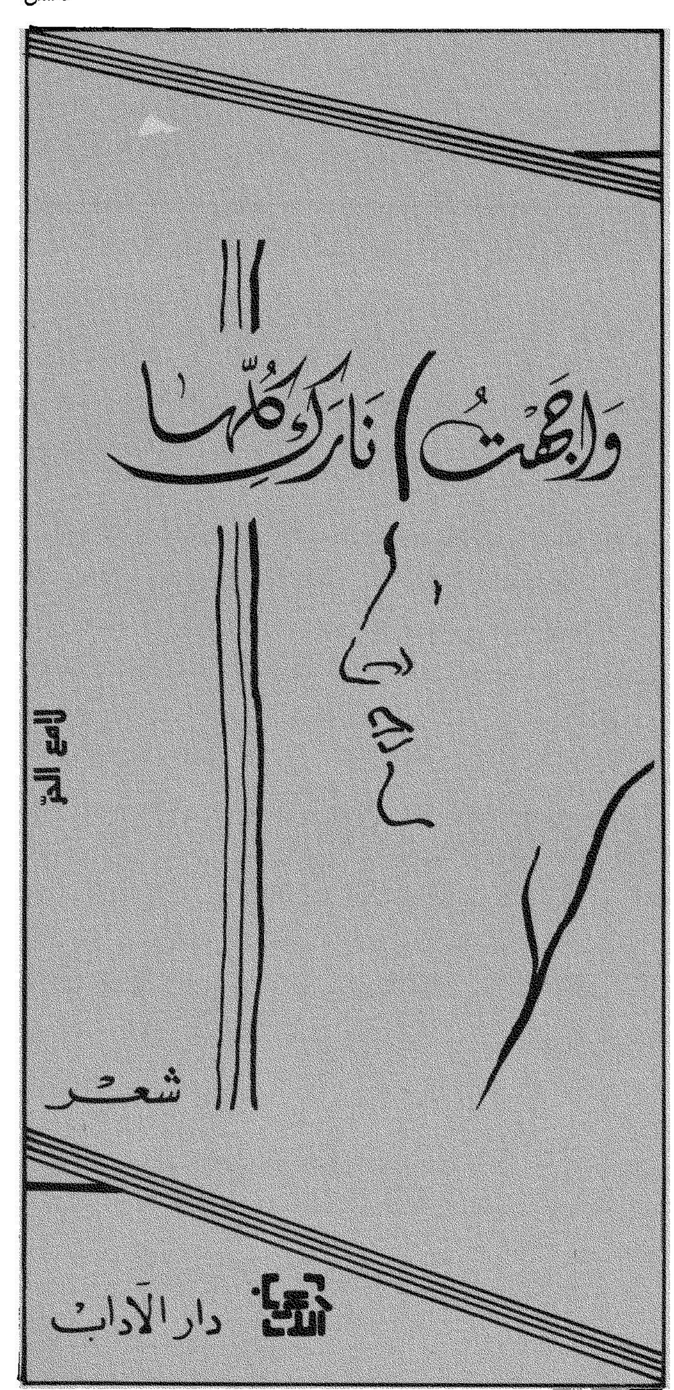
ـ مع السّلامة يا أستاذ. . قال كاتب قال. .

لا أدري مَنْ مِنَ الاثنين قالها فقد كنت مستديراً أهمُّ بالذهاب وقد اختلطتْ عليّ الأصواتُ وتشوّشتْ معالمُ الأشياء، فابتعدتُ دون أن أجيب بأيّة كلمة.

عَن علاقة الكِتابَة بالشّوارب

تلك الإهانة التي لا تقلّ شأناً عن حلق شاربيّ «أبو حاتم» لم تدفعني إلى الانتحار بالطّبع. ولعلّ المسوّغ الوحيد الّذي أُقنع به نفسي حتّى الآن كي لا أفعل فعله وكي لا أقول إنّ ذلك الرّجل البسيط كان أعمق إحساساً بكرامته منّي، هو أنّني كاتب، وأنّ الجملة السّفيهة الّتي رماني بها ذلك الشّاب الرّقيع لم تجرّدني فعلاً من قدرتي على الكتابة كما جُرّدَ أبو حاتم من شاربيه، وأنّ ردّي المفحم هو في أن أكتب قصّة «أبو حاتم» أو «قِصّتي» أو قِصّة أيّ واحدٍ منّا ذات يوم. . . ولا بدّ أن أكتبها. وإلاّ فالأجدر بي أن أنتحر مثل «أبو حاتم» تماماً. .

دمشق





كليل الشتاء أسود طويـــــــل

نيروز مالك

هذه الحكاية كانت أولى حكايات الجليل[1] الّتي رواها لي خلال معرفتي به فقال:

أخبرتني فاطمة قائلة: «كنتُ واحدةً من اللّواتي اهتممن بالمرأة الغريبة الّتي حطّت في بوّابة القصب، بعد أن سمعتُ عنها أخباراً شتّى وقصصاً وحكايات متنوّعة... فدفعني هذا إلى أن أراها شخصيّاً، لأنّ بعض النّسوة ذهبن إلى نعتها بـ«زوجة الشّيطان» فسألتهنّ: كيف؟ فأجبن: ماذا يمكن أن يُقال عن امرأة طويلة كشجرة سرو، تغطّي هامتها بالزّهور! وأمّا عيناها فلا لون لهما! . وأمّا عائشة فقالت برأيٍ قاطع: «بل لونهما أخضر». كذّبت نعيمة وقالت: «لا أبداً لونهما غريب!» سألتها: «كيف؟» فأجابت: «أنا لم أميّز لوناً لعينيها!» قالت امرأة أخرى، جديدة على الحارة: «أمّا ثيابها فعجيبة غريبة! ثياب لا شكل لها ولا طراز!». ضحكت عائشة وقالت: «ألم أقل لكم إنّها زوجة الشّيطان». ثمّ أضافت موضحة: «لأنّ الشّيطان وحده يمكن أن يكون له زوجة كهذه المرأة».

تابعتْ فاطمة بعد أن تعرّفت إلى المرأة، بأنّ ما يُقال عن «المخلوقة» غير صحيح أبداً! ثمّ وضّحت لي: «لقد رأيتها بعينيّ، إنّها امرأة عاديّة، وكلّ ما في الأمر أنّها جميلة جمالاً لا يوصف، وأعتقد أنّ هذا هو الّذي جعل النّاس يتحدّثون عنها بهذه الطّريقة الغريبة».

تابع الجليل حديثه: في أيّام الجُمَع ينطلق أهالي حارة «بوّابة القصب» و«ميدان الزّيزفون» وحارة «الجبّ» و«المغاير» إلى «سوق الجمعة»، فنزلتُ مثل بقيّة النّاس إلى السّوق لرؤية المرأة الغريبة... أسندتُ ظهري إلى شجرة الزّيزفون المنتصبة في وسط السّوق عندما رأيت تدافع النّاس على طرفي الطّريق. وتصاعد الهتاف والصّراخ فوق الرّؤوس، وانتشاره في السّماء القاتمة رغم أنّ الرّبيع كان قد بدأ يلوّن الأشياء بألوانه الزّاهية. كانت أصوات غامضة تأتيني من بعيد، أصوات غير مألوفة لي، مصحوبة بحفيف ناعم بعيد...

إنّها المرأة! زوجة...

ـ آه..

الشّيطان..!

آه...

وبدون إرادة منّي وجدتُ نفسي أتقدّم إلى الأمام مثل مئات النّاس الّذين تقدّموا باتّجاه المرأة. وقفتُ قريباً من الرّصيف المحاذي للطّريق الّذي تدرج عليه المرأة... رحتُ أنظر إلى حيث ظهرت. فتأمّلتها. لم تكن تختلف عن النّساء في شيء، إلّا أنّ فيها شيئاً مميّزاً، شيئاً لا تجده في الأخريات: قامة طويلة، أنف له استقامة وشموخ،

(١) حكاية من كتاب قصصي بعنوان ما رواه الجليل.

وأمّا العينان ففيهما انحراف غامض جميل تغطّيهما رموش طويلة. وشعرها كان ذا لون مزيج من الأسود والكحلي يتطاير إلى الوراء كسحابة تزيّنه زهور الجوري الورديّة. كانت باختصار القول، ذات جمال فريد لا يشبهه شبه...

تابع الجليل بعد أن بلع ريقه: ظلّ التّساؤل الّذي طُرح في حارة «بوّابة القصب» بلا جواب. من تكون هذه المرأة، ما سرّ مجيئها إلى هذه الحارة الفقيرة؟ كان النّاس يقولون: امرأة مثلها تستطيع أن تعيش في قصر من قصور حارة «أبي فراس» أو حيّ «الشّهباء»! فما الأمر الّذي دفعها إلى أن تعيش بيننا؟ ولكن التّساؤل لم يطلْ لأنّ الجواب انتشر ذات يوم في الحارة...

كانت «قمر» فتاة صغيرة تعمل في ورشة كبيرة للخياطة، وكان صاحبها بهاء الحلبي معروفاً باستقامته في خان السّبيل، وما يحيط به من الخانات الأخرى... ولهذا الأمر بالذّات لم تخَفِ الأُسَرُ من إرسال بناتهنّ للعمل في ورشته... ولكنّ «قمر» كانت غير البنات اللّواتي يعملن لديه... عذبة بشكل لا يتصوّره العقل، شفّافة بصورة لا تُصدَّق، رقيقة رقّة الحرير وأشعّة الشّمس في صباحٍ ربيعيّ.

ففي يوم اعتداء بهاء عليها كانت في الخامسة عشرة من عمرها... وقد تحدّثت قمر عن ذلك اليوم بكثير من الحزن والأسى، فقالت: «كان أقرب إلى أبي منه إلى صاحب ورشة، يرعاني، يقدّم لي كلّ ما يمكن أن يقدّمه أب لابنته...». تابعت وهي تتذكّر: «عندما كنت ألتفت إلى البنات وأسألهنّ، إن كان المعلِّم بهاء يمدّ يده إلى صدورهنّ؟ كانت الفتيات يضحكن وهنّ يخفين وجوههنّ في ثيابهنّ المزهرة. وأمّا اللّواتي يكبرننا بعدّة سنوات فكنّ يجبن، نعم يمدّ يده، ولكن ليس إلى صدورنا، وإنّما إلى... ويغرقن في الضّحك.» ذات يوم، تتابع قمر ذكرياتها، «في ساعة عصريّة، ونحن نستعدُّ للانصراف، بعد أن انتهينا من العمل، طلب المعلِّم بهاء أن أصعد إليه، في الطّابق الثّاني من الخان. طبعاً كثيراً ما كان يطلب منّي أو من الفتيات الأخريات ذلك. وقد كان الصّعود إليه من قِبَلنا أمراً عاديّاً تماماً. أمّا عندما ذهبت رفيقاتي وبقيت وحدي، وأنا أصعد إليه في الطّابق الثّاني من خان السّبيل، فشعرت بخوفٍ ورهبة لم أعلم مصدرهما...».

تابع الجليل وصف صعود قمر إلى المعلِّم بهاء الحلبي: كانت السّاعة تقارب الخامسة، وأصوات خطوات الأقدام وأحاديث النّاس ماتزال تأتيها من الزّقاق عبر الباب الخشبيّ الكبير للخان... وفي الطّابق الثّاني حلّقت قمر في الفضاء من الدّهشة. نعم، طارت فوق أوراق شجرة التّوت فراحت تتعلّق بأغصانها الخضر المذهّبة. شعرتْ كأنّ أحجار الخان القديمة قد أصبحت وسائد ليِّنة تحت قدميها! وأمّا الأبواب المنتشرة على طول السّور الخشبيّ المزخرف فكانت مغلقة إلّا واحداً في آخر الممرّ الّذي يقودها إلى المعلِّم بهاء... وجَدَتْ نفسها بعد خطوات أمام عتبة الباب المفتوح... صعدت إلى أنفها رائحة ليست ككلّ الرّوائح! رائحة نكهة خاصّة. التفتتْ إلى يمينها: رواق طويل مزيّن بسجّاد خمريّ اللّون، موشّى بلون بني فاتح، وأمّا القناديل المعلّقة بالسّقف الدّاكن فكانت من زجاج قديم مصنوع بطريقة يدويّة. ظلّت قمر مندهشة ممّا تراه من حولها، وهي مستمرّة في سيرها إلى بهاء الحلبي.

كان الرّواق ذا أعمدة صامتة، ساكنة تمتدّ على جانبي الحائط. أمّا المعلِّم بهاء فكان جالساً وراء طاولة خشبيّة مزيّنة بألوان بنّيّة وصفراء وخضراء. شعرت قمر للوهلة الأولى بأنّ المعلِّم يخرج من بين خشبها، يطلّ برأسه الكبير الشّائب من فوق صفحتها البرتقاليّة، فأحسّت برجفة في كيانها، ثمّ ما لبثت الرّهبة أن أعقبت رجفتها المستمرّة. كانت والمعلِّم وحدهما. تطلّعت إلى ما فوق رأسه، فرأت مصباحاً كازيّاً للزّينة معلّقاً على الحائط وراءه. وقفت قمر وهي تنظر إلى عينيه... استغربت عندما رأت بسمة على وجهه، لأنّ الابتسام ليس من عاداته... كانت يداه ممدودتين أمامه على صفحة الطّاولة الخشبيّة، وأصابعه العشر الشّمعيّة اللّون تتحرّك كأنّه يداعب حبّات مسبحة أو قطعة نقود ذهبيّة، يفركها بكثير من المحبّة والألفة... شعرت قمر بشيء من الدّوران، ولكنّها ظلّت تنظر إلى عينيه الضّائعتين بين جَفْنَيْه السّميكين وهي تتقدّم إليه...

تابع الجليل حكايته لي: أخبرتني قمر عن معلّمها بهاء: «كان وديعاً، هادئاً، يغالب في نفسه أمراً ما، يريد أن يقول شيئاً ما. كانت شفتاه الغليظتان تتحرّكان إلى الأمام كأنّه يدفع بشيءٍ من داخل فمه إلى خارجه. طلب منّي أن أقترب منه وهو ينظر إلى صدري. فعلتُ ذلك. في تلك اللّحظة شعرتُ أنّني لا أخاف هذا الرّجل الشّيخ الّذي يعجز عن الوقوف.

هل أنت سعيدة؟ فأجاني بسؤاله. نعم أجبته.

هزّ رأسه الكبير الشّائب وطلب أن أقترب منه أكثر. ثمّ سألني: في أثناء صعودك، هل رأيت تلك الأغصان الملتفّة حول جذع شجرة التّوت؟

استغربتُ سؤاله، ولكنّي قلت له: نعم...

قال: اجلسي إلى جانبي...»

جلستْ قمر - يتابع الجليل وهو ينظر إلى وجهي بأسى - إلى جانبه وهي تشعر بالشّفقة لأجله. فقالت لنفسها: «إنّه شيخ لا غير: شعر أبيض، لحية بيضاء، وثوب أبيض طويل. كان أشبه برجل في كفن. كان لوجهه لون الشّمع، وفي عروة ثوبه وردة قرمزيّة». وقف أمام قمر بعد أن اتّكأ على كتفها، ثمّ مال عليها وطلب منها أن تتقدّمه نحو الغرفة الدّاخليّة. شعرت قمر بأنّها وقعت في فخّ. شعرت بأنّ جميع الأبواب قد أُغلقت ولم يعد للنّوافذ زجاج بل خشب قديم يفصلها عن الحرّيّة. وأمّا المعلّم بهاء الحلبي فقد انقلب شابّاً في العشرين، كأنّه أفعى سلخت جلدها، جدّدت حياتها، فانتزع عن رأسه شعره الأبيض المستعار ليبرز شعره الأسود الخشن. وأمّا تقاطيع وجهه الشّمعي فلم تكن إلاّ تقاطيع قناع خلعه فظهرت قسماته الشّابة بعينين ذَواتَيْ نظرات ناريّة. ثمّ مدّ يده لا إلى صدرها، كما كان يفعل فيما مضى من الأيّام، وإنّما إلى مكان لم تفصح عنه الفتيات ساعة سؤالها إيّاهُنَّ عن ذلك... تابعت قمر وهي متكسِّرة الصّوت: «وهكذا لم أخرج من خان السّبيل في ذلك اليوم إلاّ في السّاعة السّابعة. خرجتُ ودمعي لم ينشف بعد على خدّي. كان الجوّ في الزّقاق رماديّاً، ما بين العصر والمساء، كلّما تركت زقاقاً ورائي، أشعر بأنّه أضيق من الّذي سبقه. وأمّا السّماء من فوقي فأصبحت أصغر وأصغر».

تابع الجليل يسرد عليّ القصّة: ففي ليالي الشّتاء الأولى، حيث الأشجار تميل برؤوسها حتّى تلامس الأرض بفعل الرّيح العاصفة، كان مروان الحلبي يزور زوجة أخيه بهاء الصّغيرة. وكانت قمر، في تلك الأيّام معجزة في جمالها، معجزة بأزهارها القرمزيّة والبيضاء بثوبها الأسود الموشّى بالذّهب وهو يمتدّ وراءها ذيلاً طويلاً كأنّه مذنّب نورانيّ.

كان القصر الّذي أسكنها فيه بهاء الحلبي، معلّمها السّابق وزوجها الحالي، أشبه بالجنّة... ولم يكن لها خيار سوى الزّواج منه بعد الّذي حصل. ولم تمضِ أيّام على زواجها، حتّى عادت قمر إلى طفولتها، عادت إلى الأيّام الّتي كانت تبكي فيها لأنّها لم تحصل على قطعة لبان، أو لم تنل لعبة رأتها في واجهات المحلات الّتي تبيع اللّعب... ومع مضيّ الوقت أصبح القصر بالنسبة لها سجناً، فأخذت تخرج من بين أسواره إلى الحديقة الملحقة به، حيث الأشجار وظلالها والزّهور وروائحها، تنام، تلعب، تبني بيوتاً من الرّمل، سعيدة بألعابها، لم تشعر بتعاسة إلاّ في تلك السّاعات الّتي كان زوجها يناديها فيها أن تصعد إليه، فتنفض التّراب عن ثيابها، تمسح يديها من أصباغ الأشجار والزّهور، تلقي شعرها إلى الوراء، تتركه ينسدل على ظهرها وتصعد إليه...

كانت تشعر بمواتٍ في نفسها عندما تجد أمامها شيخاً بثياب بيضاء وشعر مصبوغ بحنّاء قاتمة اللّون وهو يبتسم ويقدّم لها هداياه واحدة إثر أخرى. كانت قمر تستغرب منه فتقول له: «أنا لم ألبس بعد الثّوب الّذي جلبته لي البارحة فكيف لي بهذا الّذي أتيتَ به اليوم؟» كان بهاء الحلبي يكتفي بالابتسام وهو يشدّها إلى حضنه ويسألها، إن كانت تحبّه؟ كانت قمر كلّما سألها هذا السّؤال تشعر برجفة في نفسها فتطرق برأسها وهي لا تعرف بما تجيبه، فتبتسم له ببراءة وتسأله: «كيف يكون الحبّ؟ هل هو رجل أم امرأة؟ هل هو زهرة؟ أم غصن مثقل بأوراق خضراء؟» لم تجد قمر لدى زوجها جواباً، وإنّما كانت تجد في عمق عينيه مرارة ويأساً...

يتابع الجليل: عندما أخبرت قمر مروان شقيق زوجها الصّغير بذلك، تجهّم وجهه وقال: «اللّعنة عليه، إنّه شيخ ذهب الخَرَف بعقله!» كانت قمر تضع يديها على فمه وتطالبه أن لا يتحدّث بهذا الكلام القاسي عن أخيه الأكبر. فيضحك، ثمّ يمدّ يده إلى عنقها، يشدّ على منابت شعرها برفق ويطلب منها أن تقوم. كانت تفعل وهي تختلج تحت أصابعه وتركض معه بين أشجار الحديقة، تختبئ بين الحشائش عن عينيه. كان مروان الحلبي يبحث عنها وينادي عليها: قمر، قمر، قمر... كانت لا تردّ عليه، لأنّها تستعذب نداءه فتلتزم الصّمت ولا تخرج إليه حتّى يصبح لصوته بحّة بكاءة، فتطلع إليه فاردةً ذراعيها وثوبها يتطاير من ورائها إلى الخلف. كانت تمسك بيده وتدور حوله وهو يدور حولها، يضحكان، يبتهجان، يفرحان طويلاً وهما يمرّان بين الممرّات الحصويّة البيضاء المتوغّلة بين الحشائش الخضر الغامقة الموشّاة بالزّهور. كانا يميلان الواحد منهما على الآخر، يختلط شعرها الأسود بشعره البنّي المفلفل، تتساقط نظرات عيونهما وترتبط، ثمّ تنعقد وتتشابك لتصبح نظرة واحدة. كان يدور حول نفسه وهو يرفعها على يديه، يطير بها إلى السّماء السّابعة لتتهادى معه فوق الأشجار. أخذا يمدّان أياديهما في الرّمال الباردة الصّفراء الشّاحبة، يغوصان بأقدامهما في الماء المتدفّق في النّوافير...

تابع الجليل حديثه: وفي اللّيل يا صاحبي، عندما كان زوجها بهاء يأتي إلى البيت محمّلاً بالهدايا، يطلب منها أن تصعد معه، فتفعل وفي قلبها سكّين. يطلب منها أن تجلس على «المرمرة» الرّماديّة، ثمّ يذهب في نشر الأثواب أمامها، ويقول: «اخلعي عنك الثّوب»، ثمّ يطلب منها أن ترتدي الثّياب الجديدة الّتي جلبها ثوباً

بعد آخر. كانت تفعل، فيصرخ كلّما ألبسها واحداً: «آه يا فراشتي الحمراء اللّون!» وتخلع آخر: «ها أنتِ أصبحتِ بهذا الثّوب طيراً من طيور الجنّ». ويردف: «آه ما أحلاك في هذا الثّوب الأزرق السّماويّ».. ثمّ يهتف بها: «انتظري لا تخلعيه عنك الآن». ويطلب منها: «دوري به أمامي، دوري حتّى يطير، أسرعي أكثر في دورانك، ليرتفع الثّوب إلى الأعلى، دعيه، لا تتوقّفي، لا تتوقّفي، قلت لك لا تتوقّفي»...

ولكن قمر كانت تقول باحتجاج حزين: «لم أعد أحتمل الدّوران، أنا أدوخ، أكاد أن أتقيّأ»...

يقاطعها بهاء الحلبي: «لا يهمّ. قليلاً من اللّيمون سينعشك، فقط ما أطلبه منك مقابل هذه الأثواب هو الدّوران، دوري، أريد فقط أن أرى»... ويهجم عليها، يصفعها والزّبدُ الأبيضُ يغطّي فمه، يلهث، يضع يده على صدره ويسقط على الأريكة، تركض إليه، ترفعه وهي تموت من الخوف. كان الزّبد يخرج من بين أسنانه، يغطّي فمه وهو مغمض العينين، مضطرب الصّدر، مرتجف الأصابع، ثمّ تراه يهدأ ويغوص في فَرْو أبيض مشوب بلون الرّماد، فيختلط شعره بفَرْو البساط.

كانت قمر تخبر مروان الحلبي عن ذلك وهي تبكي على صدره، فيربت بأصابعه الطّويلة النّاحلة على كتفها ويطلب منها الكفّ عن البكاء، يطلب منها التّقدّم منه ليلعبا... فتضحك له وتنسى العالم كلّه...

تابع الجليل: كانت قمر تهجم عليه فيفرّ منها كأيّل رشيق، يقفز من طرف البركة إلى الطّرف الثّاني والثّالث والرّابع. يقف قليلاً، يصفّر لها، فتهجم عليه ثانية، تمسكه من طرف قميصه، تشدّه فيتمزّق القميص، تسمع لتمزُّقِهِ صوتاً، ثمّ يسقطان معاً على الحشيش في حديقة القصر يلهثان معاً... كانت قمر تتساءل: «لماذا نلهث رغم أنّنا لم نتعب بعد؟ لماذا يرتفع صدرانا إلى الأعلى، الأعلى، فيصطدم صدري بصدره فأشعر لذلك بكهربة في جسدي، أدفع نفسي إلى الوراء، أستندُ بيدي على يده لأدفع جسدي إلى الخلف باتّجاه اللّون البنّي الّذي يغطّي أطراف السّجادة، أحسُّ بأصابعه تتوغّل بين أصابعي، أشعر بكهربة تسري إلى ساعدي، تهزّ كتفي، تخضّ صدري، تخضبه...» تبتعد عن مروان، تتراجع عنه، تخوض بين الزّنابق لترتفع الأعشابُ والأوراقُ والأشواقُ، ترتفع حتّى تصبح ثقلاً لا تستطيع تحمّله، فتنهار بين يدي مروان، ترتدّ لتغوص...

تابع الجليل وهو ينظر من فوق رأسي إلى البعيد: راحت قمر ترشف من ماء الحياة، تأكل من ثمارها، تنام بين طيّاتها... فأحسّتْ بشعرها الطّويل يلتفّ بشعر مروان، يتوغّل فيه، يتوسّد خصلاته الغامقة، يزحف إلى أطراف جبهته الورديّة، يتمرّغ هنالك بين تجاعيده، يبتلّ بالعرق المالح ذي الرّائحة النفّاذة. وأمّا يدها فتندفع إلى صدره، ترتطم بالمساحات السّوداء فتسمع رنيناً لارتطامه، تتخاذل، تلتوي قدماها تحت ثقل جسدها، تتثنيان، تتثنيان، تنحدر على البساط الماعزي الأسود، تحسّ بشعر صدره يغطّي صدرها، وبأنفاسه تلهب عنقها وبصوته العذب يفحّ بأعذب الكلام. تقول قمر: «كنت أشعر بسعادة قويّة جدّاً، فأغمض عينيّ، أرى يديّ بين الزّرقة، أدفع قدميّ إلى الأعلى فينسكب الورد الجوريّ الأحمر، تلمع الألوان في كلّ الاتّجاهات». تتابع قمر وهي تبكي: «تتمزّق الأوراق، تنفتح على رأس ذي شعر مصبوغ بالحنّاء، جاحظ العينين، وفي يده تلمع سكّين رهيفة النّصل فأصرخ بأعلى صوتي: مر..و..ا..ن..»..

تابع الجليل:

ولم تمرّ أيّام يا صاحبي، حتّى بدأ النّاس بنسج الحكايات عنها. منّا مَنْ صدّق تلك الحكايات، ومَنْ لم يصدِّقها.

وأمّا ما وصلنا من بقيّة حكايتها فكان مرعباً عندما وقفتُ إلى جانب فاطمة، مسنداً ظهري إلى شجرة الزّيزفون، أنظرُ إلى قمر، أنظر إلى ثوبها الأسود الموشّى بالورد الأحمر، أنظر إلى ذيل ثوبها الطّويل الّذي يفترش الطّريق وراءها، أنظرُ إلى إكليل الزّهور البرتقاليّة والزّرقاء الّذي يزيّن شعرها، أنظر إلى عينيها الواسعتين... وعلى المنحدر الّذي نزلت عليه قمر كان الخوف يرافقها، يكبر معها ولا يموت وهي تنظر بعينين خائفتين إلى الأمام، تراقب أطرافَ الألوان وهي تتداخل وتمتزج، وما يلبث اللّون الأحمر أن ينبثق بعد أن يلمع وهجٌ يخطف بصرها، لأنّ ما وصل إليها عن مروان كان مرعباً، وحشيّاً... وصلها، أنّ زوجها قد انتزع لحم أخيه عن عظمه وقدّمه طعاماً للكلاب، وقد أقسم بأنّه سيطعم لحمها للكلاب أيضاً كما أطعم لحمَ مَنْ كان أخاه!

تابع الجليل بصوتٍ خافت أسيان: كانت قمر تنتفض من نومها فتقوم فزعةً إلى النّافذة لتنظر إلى اللّيل المخيّم على «بوّابة القصب» حيث تتلاشى أنوار النّجوم وضياؤها بين طيّات اللّيل الغامض المخيف.

(سوريا)

قصّة قصيرة

درس في اللّغة

أحمد هيبة

١ ـ قبل الحكي: تقول الأنباء، إنّهم يقاتلون ببسالة.. بالحجارة والزّجاجات الحارقة.. وتقول الأنباء: إنّهم يمارسون على الأرض رقصهم العصبيّ.. لكن ما لم تقله الأنباء، أنّهم يكتبون الشّعر! شعراً جاوزوا فيه بلاغة الحداثويين.. إنّهم يغنّون الموّال الفلسطيني، الّذي تخترق نبراته كلّ أساليب التضليل.

٢ ـ شيء من الحكي: في الفصل كانوا ثلاثين أو يزيد، نظراتهم الحزينة تختزن مخاوف الآتي.. وخارج المدرسة، تبدو الحياة مفتعلة في جلّ مظاهرها.. في كلّ مؤسّسة، علمٌ بنجمة سداسيّة يرفرف.. وفي أسفل العلم، عسكريّ يمشي بخيلاء، وهو يدخّن «المارلبورو، السّيجارة الأكثر رواجاً في العالم»..

في الفصل، كان المعلّم يستعدّ لإعطاء درس في اللّغة.. وكان العنوان: المبتدأ والخبر.. ولأنّ جلّ المربّين يركّزون على ضرورة تنمية مَلَكَة النّقد والاستنباط، فقد سطّر المعلّم مثالاً على اللّوح: «الحرّيّة مطلب عربيّ». والمثال معطى ليشتغل عليه الأطفال.. كلّهم كانوا يركّزون.. رفعوا الأصابع.. فأعطى المعلّم الكلمة لخالد، وهو أصغر زملائه. وقف في مكانه ليعرب الجملة:

الحرّيّة: يا أستاذ مبتدأ لم يبدأ بعد

مطلب: خبر يخبرني عنه من خبر محنة الاحتلال.

عربي: ممنوع من الصّرف

شعر المعلّم بحرج، وخاطب تلميذه: يبدو أنّك أخطأت الإعراب.. من منكم يعيد الإعراب؟

وقف المتعلّمون جميعاً، وبصوت جماعيّ ردّدوا:

الحرّيّة: مبتدأ لم يبدأ بعد/مطلب: يخبرني عنه من خبر محنة الاحتلال/عربيّ: ممنوع من الصرف.

ظلّوا يردّدون هذا الإعراب، وهم ينسحبون من الفصل.. وفي الشّارع، كانوا يقذفون العدوّ بالحجارة.. وبدمهم يورقون وطناً حرّاً قويّاً.





على هامش الانجيل

عبد الرّحمن أياس

كان يسوع المسيح جالساً يتحدَّث إلى الجموع في يوم من أيّام بشارته، ولّما وصل إلى القول:

ـ ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان.

راح النّاس يتهامسون بصوتٍ منخفض بينما راح هو يتابع حديثه.

قالت امرأة لأخرى بقربها:

ـ معه حقّ. فالإنسان لا يقدر أن يعيش على الخبز وحده، فالجبن واللّبن والعسل واللّحم أشياء ضروريّ وجودها حتّى يؤكل الخبز معها.

وقال رجل غنيّ لنفسه:

ـ والله صحّ. فما نفع الخبز وحده بدون مال؟! آه ما أحلى دنانيري الذهبيّة، أتفرّج عليها مرصوصةً على طاولتي وأنا أتناول طعامي. إنّ لها منظراً يفتح الشّهيّة.

وقال ولد لأحد أترابه:

ـ ما أصدق هذا الرّجل. فإنّنا نحتاج للملابس الجميلة بالإضافة إلى الخبز ولاسيّما في الأعياد لكي نفاخر بها الأولاد الآخرين.

وقالت مومس لأخرى:

ـ هذا هو الكلام المضبوط. فما أسوأ الحياة إذا كانت قائمة على أكل الخبز وحده. فنحن كما تعلمين اعتدنا ممارسة الجنس، وليلةٌ دون زبون لهي في غاية الصّعوبة.

وقال رجل لزوجته:

ـ ما أحكم هذا الرّأي. فما نفع الطّعام دون أولاد؟ فالأولاد أجمل شيء في الدّنيا ولا تحلو لي الحياة دونهم.

وقال كاهن يهوديّ في قلبه:

ـ رغم أنّ هذا الشّاب يجدِّف أحياناً ويسخر من معتقداتنا إلّا أنّ قوله هذا أعجبني. فما الحياة إذا كانت أكلاً للخبز دون جمع للنّذور الّتي يضعها المؤمنون في صينيّات المعبد.

وأدار رجل فقير ظهره ومضى وهو يتمتم:

ـ ما أغبى هذا المتكلّم. فأنا أرى أنّ الخبز هو الشيء الوحيد المهمّ في هذه الدّنيا. وحين أجده أضمن شبعَ أطفالي وهناء عائلتي.

ولّما همّ المسيح بالمغادرة، تعلّق أحدُ الشّيوخ بذيل ردائه وقال له والدّموع تترقرق في عينيه:

ـ يا بنيّ إن حكمتك الّتي أنطقك الله بها لنور يُهتدى به. فالحياة لا تكون بالمادّة فقط بل بالرّوح أيضاً. وعلى المرء أن يتعلّم إشباع روحه بطمأنينة الإيمان كما يشبع جوعَه بالطّعام.

بيروت ٦ أيلول ١٩٨٩

د. اسماعيل أدهم من روّاد النّقد الأدبي الحديث في تراثنا المعاصر ٢(*)

د. سامي سويدان

من مساهماته المنهجيّة في الدراسة الأدبيّة

تشكّل مساهمات د. أدهم النقديّة الأدبيّة جزءاً لا يتجزّأ من نشاطه الثقافي الإصلاحي، إذ كانت عنايته الكبيرة بالإنتاج الأدبي المعاصر مناسبة لتأكيد مقولاته الفكريّة الخاصّة بالحضارة العربيّة ووجهةِ نظره الداعية إلى الأخذ بالنموذج الأوروبي. ولذلك ركّز اهتمامه على أولئك الشعراء والأدباء الذين توسّم في أعمالهم ما يؤكّد مواقفه أو يقترب منها. فانصرف إلى دراسة شعر جميل صدقي الزهاوي وأحمد زكي أبو شادي وخليل مطران وكتابات إسماعيل مظهر وتوفيق الحكيم وطه حسين ويعقوب صرّوف. ومهما عرفت هذه الدراسات من مظاهر اضطراب ومواطن خلل وشطحات انحراف فإنّها تبقى من أهمّ الدراسات الأدبيّة المختصّة، وتشكّل علامة معرفيّة فارقة في المسار التاريخي للنقد العربي المعاصر لا يمكن إنكارها ولا ينبغي التهاون بشأنها.

بيد أن د. أدهم لم يقدّم هذه الأسس بصورة نظريّة مستقلّة، وإنّما جاء بها في مقدّمات دراساته المتفرّقة وفي أثنائها، بحيث يقتضي تحديدُها وبلورتها استقصاءَها في مظانّها ضمن هذه الدراسات جميعها. وقد يكون في هذا الوضع بالذات حيث تلتحم النظريّة بالممارسة ما يمثّل الميزة الثانية الكبرى لنشاط د. أدهم النقدي. فليس لديه فصل بين ما هو نظري تأمّلي وما هو عملي إجرائي، بل هناك التحام كامل بين الطرفين يستدعي اكتفاءه غالباً بطرح المسائل النظريّة المتعلّقة بموضوع المعالجة النقديّة التي يقوم بها، الأمر الذي يجعل بعض المسائل المطروحة مبتسرة أو جزئيّة، أو معرّضة للاستعادة والتكرار. وأمّا الميزة الثالثة لمساهمات د. أدهم النقديّة فقد تكمن في تلك الآراء النيّرة المتميّزة المبثوثة في أعماله، وهي في مجملها مبتكرة وملائمة تتصدّى لكثير من القضايا العامّة التي كانت مطروحة وتعالج الكثير من المسائل الخاصّة بالمؤلّفات الأدبيّة وأصحابها. وربّما أتاح تتبّع إنتاج د. أدهم النقدي في أطروحاته

(*) يتابع د. سامي سويدان في هذه المقالة ما كان قد بدأه في العدد الماضي من «الآداب». وكان قد عرّف بالدكتور اسماعيل أدهم، فإذا هو من أبٍ تركيٍّ وأمٍّ ألمانيّة، وإذا هو عبقريّ أنجز معظم أعماله في الفيزياء والرّياضيّات والتاريخ والدراسات الإسلاميّة والآداب العربيّة وهو يعاني من مرضٍ دفعه إلى الانتحار قبل أن يبلغ الثلاثين من العمر. وتحدّث د. سويدان عن بعض آراء أدهم الفكريّة، ولاسيّما إلحادُه، ونفوره من القوميّة العربية واللّغة الفصحى، وإيمانه بأنّ القرآن وحده هو ما يمكن الاستدلال بآياته على وقائع التاريخ ـ وهو الأمر الذي دفع السلطات المصريّة إلى مصادرة دراسته في التاريخ الإسلامي. ويتبع الجزء الثاني من دراسة د. سويدان جزءٌ ثالثٌ وأخير خاصّ بموقف اسماعيل أدهم من أدب توفيق الحكيم وشعر خليل مطران.

المنهجيّة العامّة وفي تصوُّراته الخاصّة بالأدب العربي وفي معالجاته العينيّة المجدّدة توضيحَ الأبعاد الفعليّة لهذه الميزات الثلاث وأهميّتها في تحديد معالم نقد أدبي منهجيّ موضوعيّ لم يفقد حتى الآن قسماً وافراً من فعاليته وحداثته.

أ ـ الرؤية العامّة والمنهج النقدي

ربّما كان مستغرباً أن يصدر عن د. أدهم رأي يقول باستحالة تعريف الشعر لأنّه «**نفحة علويّة** تعلو عن التحديد» مع ما يستتبع ذلك من استحالة تعريف الشاعر الذي «يقول الشعر» وخلوص إلى التأكيد التالي: «أمّا القواعد التي يرجع إليها في دراسة الشعر والشعراء فهي تستمدّ خطوطها من تحليل الشعر وهي دراسة ذاتيّة أكثر منها موضوعيّة، وفنيّة أكثر منها علميّة» (III: ١٧٩) لا لأنّ مثل هذا القول يلغي أيّ مقاربة موضوعيّة للشعر (والأدب؟) ليلتقي في ذلك مع المعايير الذاتيّة السائدة في النقد أيّامه، أو لأنّه يتناقض مع شخصيّة صاحبه العلميّة وحسب، بل لأنّه يتناقض مع عمله النقدي ككل في منطلقاته المنهجيّة كما في إجراءاته العمليّة.

إلّا أنّ د. أدهم وهو يؤكّد هذا الرأي بصدد الشعر يعلن إمكان «تحليل ماهيته» (III: ١٧٩) سبيلاً لفهمه، كأنّ هذا التحليل مستقلّ عن ذلك التعريف، أو كأنّه لا يصل به في النهاية إلى الإحاطة بموضوعه وتحديد ماهيته.

يبقى هذا الرأي مع ذلك مفرداً واستثنائيّاً. وكان قد سبق للدكتور أدهم أن نشر عام ١٩٣٨ بحثاً مستفيضاً حول استعمال أدباء العربيّة ومفكّريها لمصطلحات الفن والأدب والفنّان والأديب، وهو يشير إلى اختلافهم الشديد في تحديدها. ولكنّه يقول لاحقاً: «إنّ الاتفاق يكاد يكون تامّاً بين كتّاب العربيّة على أنّ الفن والأدب هما التعبير الحسن عن الأفكار والمشاعر»، ويرى أن هذه النظرة «صحيحة لو نظرنا للفن أو الأدب من جهة العرض أو الإبراز؛ وأمّا من ناحية إظهار ماهية الفن، فهذه النظرة تقصر عن بيانها، ولو أضاف هؤلاء الباحثون إلى التحديد الذي يضعونه ما يخلصون به من الخلوص بجوهر الفن والأدب من الشعور، لكان لهم تعريف أقرب إلى الواقع..» (I: ١٥٠، م(١)). فهو هنا يميّز بين العرضي والجوهري في الفن (والأدب)، وإذ يتّفق مع جملة من الكتّاب الآخرين في تعريفهم للوجه الأوّل فإنّه يشير إلى ما يجدر إنجازه لبلوغ تحديد الوجه الثاني، وهو ما يحقّقه عمليّاً في أبحاثه النقديّة.

وقبل الانتقال إلى تقصّي هذا التحديد في الأبحاث المذكورة نلحظ ما تدلّ عليه الملاحظة الآنفة الذكر من اطلاع واسع وتدقيق متطلّب، ومن انفتاح علمي يجعل صاحبه ـ وهو المنتصر للتيّارات الحديثة في الأدب والنّقد ـ يقول: «إنّ مصطفى صادق الرافعي وزعيمَ المدرسة القديمة في الأدب العربي الحديث وهو عندي أكثر كتّاب العرب فهماً لماهية الفن وحقيقة الأدب ـ يقدّم في مبحث له في **المقتطف** (م ٨١، ج ٢، يوليو ١٩٣٢، ص ٤٩ ـ ١٦٥) مقالاً عن فلسفة الأدب يضع فيه بياناً لماهية الفن وحقيقته؛ فلتنظر في موضعها هناك» (I: ١٥١، تتمّة م(١)). وإذا كان يتعذّر علينا العودة إلى المرجع المذكور فإنّ مداخلات د. أدهم نفسه في هذا الموضوع توضح مراميه. فبالنسبة إليه فإن «الشاعر هو ذلك الإنسان الذي يستوعب الحياة في الأشياء ملء نفسه ويفيض بها من شعوره ووجدانه فتخرج نابضة بأسرار الحياة الروحيّة. ورسالة الشاعر ـ إن كان ثمّة رسالة له ـ لا تخرج عن **التعبير عن الحياة في سرّها الروحي**، ومن هنا لا يختلف الشاعر في رسالته عن رسالة الفنّان مصوّراً كان أو نحّاتاً أوموسيقيّاً؛ ولذا ـ نرى عن حقّ ـ أنّ الشعر غاية في ذاته لأنّه يتضمّن أغراضه في نفسه، من حيث هو **شعور يخالط الحياة فيجيء منها**» (II: ١٦٥) و«الفنّان هو ذلك الإنسان الذي يستوعب الطبيعة ـ من حيث هي مظهر العالم الخارجي ـ عن طريق شعوره وإحساساته ويعرضها بمعانيها نابضة بالحياة. ورسالته لا تخرج عن العرض للطبيعة في سرّها الروحي بدون أيّ تعليق عليها» (I: ١٥٠؛ راجع أيضاً II: ١٣٣).

إنّ هذا التصوُّر للشعر والشاعر يحمل فهماً جديداً إلى السّاحة الأدبيّة والنقديّة يتجاوز ما كان يتردّد لدى طلائعها الرومنطيقيّة من أفكار حول الدور المركزي للذّات والعلاقة الحيويّة بين مشاعرها والطبيعة... إلى أبعاد فلسفيّة قد لا تكون الهيغليّة الألمانيّة في التأكيد على السرّ الروحي للحياة بعيدة عنها من جهة، وإلى اعتبارات جماليّة محدثة تلتقي مع آخر الأطروحات الأوروبيّة في النقد التي لاتزال حتى اليوم تحتفظ بقيمتها مع ما رفدتها به المساهمات الألسنيّة من دعم وتمكين، في التأكيد على لزوميّة الشّعر أو غايته الذاتيّة من جهة ثانية. إلّا أنّ هذه اللّزوميّة تأتي لدى د. أدهم متلبّسة بنظرته العامّة المثقلة بالمعطيات النفسانيّة إلى عمليّة الإبداع. فهو يرى الشعر «تجربة الدنيا تملي على الشاعر صوراً من الحياة» تخالط شعوره وتجيء من وجدانه فتجعل أغراض الشعر مقتصرة على «التعبير عمّا في الوجدان من معاني الحياة وصورها التي خالطته» (II: ١٦٥). «**فالشاعر إنسان لا يعنى بالجمال إلّا قدر ما هو مثبت في تضاعيف الحياة التي تبدو معكوسة في إطار ذاته**»... (II: ١٦٦) كما أنّ تعبيره «**يستمدّ خطوطه من طبيعة مزاجه وذاتيّته التي تأثّرت بأوضاع المحيط الطبيعي والبيئة الاجتماعيّة**. فمن هنا لنا أن نعتبر **الشعر مظهراً نفسيّاً يدلّ على وجه تفهُّم الحياة والإحساس بها**» (II: ١٦٦). هذا المظهر النفسي بالذات هو الذي يشكّل إحدى الركائز الأساسيّة التي ينهض عليها منهج د. أدهم النقدي

ويجعله يُشْغَل برسم الصورة النفسيّة للشخصيّة التي يدرس إنتاجها الإبداعي في الإطار الطبيعي والاجتماعي الذي تنشأ وتنمو وتتفاعل فيه، ليحدِّد من خلالها سمات هذا الإنتاج. ويمضي في تشديده على العلاقة بين الذّات والحياة أو الطبيعة على أنّها قاعدة العمل الشعري إلى حدّ أنّه يجعل الشاعريّة رهنَ هذا التفاعل الجدلي بين الشعور والوجود: «لّما كان الشعر من حيث هو فيض الشعور والوجدان نتيجة اهتزاز أوتار النفس البشريّة أمام الحياة الكامنة في الأشياء، فإنّه على قدر الاهتزاز وقوّته يكون مقدار عمق الشاعريّة في الشعر، ذلك أنّ الهزّة التي تستولي على نفس الشاعر كلّما كانت قويّة تكشّفت أسرار الحياة ومعانيها لوجدان الشاعر في حقيقتها. فتجعل الشاعر قادراً على النفوذ عن طريق وجدانه إلى ماوراء المظاهر الخارجيّة للأشياء. ومن هنا يمكن أن يُقال إنّ الطبيعة تلقي جانباً من معانيها الخالدة لنفس الشاعر في اهتزازات أوتار نفسه أمامها. فالشاعر أشبه بآلةٍ موسيقيّة أمام الطبيعة. والطبيعة كالأنامل التي توقّع عليها، والأنغام التي تخرجها الآلة أشبه ما تكون بالشعر الذي يفيض به وجدان الشاعر» (II: ١٦٨). ولو بدت الصورة المقرَّبة للمعنى هنا تجعل الشاعر في وضع المتأثّر والمنفعل يؤدّي دوراً سلبياً أكثر منه إيجابياً، فإنّ التعبير في مجال آخر يبدي عن حقيقة موقع الشاعر ودوره، حيث «عمق استيعاب الفنّان للطبيعة، وإبرازه وعرضه لإحساساته ومشاعره والمنحى الذي يذهب إليه في الإبراز والعرض، تعطي لفنّ الفنّان قيمته وتجلي عبقريته» (I: ١٥٠). وإذا كان د. أدهم يرى في الإحساسات والأفكار مواد إنسانيّة عامّة هي «ملك للمجموع البشري» (II: ١٧٥) أو تشكّل «قدراً مشتركاً بين الفنّانين» (II: ١٧٦) فقد اعتبر كذلك أن طريقة سوقها وصورة التعبير عنها وطراز تصويرها «شيء شخصي يعطي لكلّ فنّان طابعه الخاصّ» (II: ١٧٦) وفيه يتمثّل إبداع الفنّان أو أصالته كملك شخصي وذاتي.

ويستعين د. أدهم، في سعيه لتكوين الصورة الشخصيّة للفنّان أو الأديب أو الشاعر بمقولات ومناهج علميّة تجعله يتوخّى من دراساته «بعض التوجيه نحو الموضوعيّة في البحث وذلك نتيجة لأسلوب بحثها العلمي ووسائل درسها التحليلي» (I: ٨٣). «**فربط الفكر الإنساني في وحدة عامّة والنزول بها عند حكم الموازنة العصبيّة في الإنسان والعمل لتركيزها في الفعل العكس [العكسي] الأصيل** (Unconditioned Reflex Actions) **والمتحوّل عنه** (Conditioned Reflex Action) **يجهّزنا بتكأة علميّة نستند إليها في نقدنا الأدبي وتحليلنا ودراستنا لآثار الفكر الإنساني وتمضي بنا إلى أغوار النّفس البشريّة؛ وتجعلنا على اتّصال بنهر المعاني الذي يتدفّق في النّفس الإنسانيّة**» (III: ٩٥) ويشكّل أساس العمليّة الإبداعيّة في الفن والشّعر. كما تتيح متابعةُ الأفعال العكسيّة الأصيلة في تفاعلها مع المؤثّرات والعوامل البيئيّة التعرُّف إلى القالب المتفرِّد الذي تستند إليه الشخصيّة الإنسانيّة في تميّزها عن سواها... (III: ٢١٦ - ٢١٧). وهكذا لا يكون تتبُّع السيرة الشخصيّة لأديب أو شاعر سرداً لأحداث حياته، بل يكون سعياً لتحديد علمي لملامح شخصيّته النفسيّة المتميِّزة التي تشكّل العامل الأهمّ في عمليّة الإبداع وتسم الإنتاج الإبداعي بطابعها الذاتي المتفرِّد. وانطلاقاً من هذه الأبحاث الموضوعيّة في النقد يدين د. أدهم ما يسمِّيه «اللّغو الكتابي [الذي] لا يخلُص منه معظم كتّاب العربيّة» (I: ١٧١ - ١٧٢، م(١)) وهو اللغو الذي لا طائل من ورائه من حيث المعنى وإن روعي التنسيق والتأليف في ألفاظه.

رغم الأهميّة الكبيرة التي تمثِّلها وجهة نظر د. أدهم النقديّة في تصوُّره الفلسفيّ الطابع لعمليّة الإنتاج الأدبي أو الشّعري، وفهمه العلمي النفساني لخصوصيّات تمايزها، وأخذه الريادي جماليّاً بالغاية الذاتيّة للشعر، فإنّ إنجازه الأكبر يتمثّل في ما قدّمته مساهماته النقديّة من منهجيّة لدراسة الشعر والأدب تبقى معظم أطروحاتها الأساسيّة - كمقولات التوافق والتماسك بين المادّة أو المعنى والشكل أو الأسلوب، والتناسب أو التعادل بين الدلالة والتعبير، والبناء أو التركيب باعتباره مجالاً لتجلّي الإبداع الفنّي... - محتفظة، رغم ما يخالطها من شوائب تعود في معظمها إلى غلبة المقاربة النفسانيّة البدائيّة على ما عداها وإلى الحدود المعرفيّة للمرحلة والتباس بعض المفاهيم المعتمدة، بقيمة استثنائيّة وفعاليّة لاتزال راهنة إلى حدٍّ كبير.

يميّزُ بين الشعر وموضوعه؛ ويدعو إلى الحذر في اتّخاذ موضوع الشعر أساساً للنظر في الشاعريّة.

فالدكتور أدهم يقيم تمييزاً بين الشعر وموضوعه. وبالنسبة إليه فإن الشاعريّة التي تجتاح الوجدان وتبلغ به إلى رؤى متميِّزة، والشكل الكلامي الذي تتخذه كي تظهر أو تخرج من العالم المضمر إلى العالم الظاهر، والجوّ الناشئ عن اتّساقها في شكل محدَّد، تكوّن جميعها بوتقة واحدة هي الشعر؛ وهي ككل يقابلها الموضوع الذي تتناوله الشاعريّة وتستنزل منه أخيلتها ومجازاتها التعبيريّة. فموضوع الشّعر إذاً خارج عن الشعر وإن كان يقابله (III: ١٧٠) وينبغي ألاّ يتّخذ الموضوع قاعدة لبحث الشاعريّة إلّا من ناحية المدى الذي يسمح به للتواردات الشّعريّة أن تنطلق. فموضوع «الموت» الذي يطلق الذهن إلى ماوراء المنظور ويربط اللاّمنظور بالمنظور والغيب بالواقع

هـو أرحب مدى من مـوضوع «الكـروان» ذي التـواردات المحـدودة نسبيّاً (II: ١٧١). إلاَّ أنَّ الشَّاعريّة يمكن أن تلج من المـوضوعـات المحـدودة ظاهـريّاً (II: ١٧١) إلى الأبعـاد الكليّة فتتصـل من عنصر الحيـاة القائم في «الكـروان» مثلاً إلى الحيـاة العـامّـة (III: ١٧٢). ولذلك ينبغي الحذر الكبير «في اتّخاذ موضـوع الشعر أسـاسـاً للنـظر في الشَّاعريّة ومداها وقيمتها؛ ذلك أن الشاعريّة تبـدو بكل معـانيها في القطعة الشعريّة، من حيث تصبّ الشَّاعريّـة فيها معـانيها المستنـزلة من الموضوع الذي تنسحب عليه. وهكذا يتبيَّنُ معنا كون الشَّاعريّـة تبدو في انسحاب الشاعر على الحياة» (II: ١٧٢).

هنـاك إذاً مادّة الشعـر وشكله من ناحيـة، وموضـوع الشّعـر من ناحية ثـانية. «أمّـا المادّة في الشعـر فهي الأخيلة والمعاني والتـأمُّلات والصـور والعـواطف والأحسـاسـات والمشـاعـر، ممّـا تعـمـُـدُ الشاعرية إلى استنزالـه من الموضـوع عن طريق غشيـانها والانسحاب عليها» (II: ١٧٤). والمادّة خاضعة لمزاج الشاعر تختلف باختـلافه، فهناك من الشعراء من يتعلّق بالأشكال أو الألوان أو الخلجات النفسيّة (II: ١٧٥) دون أن يشكِّل هذا الطرح لخصوصيّة التعامـل مع المـادّة تناقضاً مع ما سبق ذكره أعلاه من كونها ملكاً إنسانيّاً عامّاً. ولمّا لم تكن ثمّة مادة دون شكـل، فإنّ المـادّة تتجسَّد في تعبـير خاصّ مستمـدّ من مقدرة الشاعـر التعبيريّـة (II: ١٧٥ ـ ١٧٦). كذلك ليس هناك من شكل محض «ذلك أنّ الشّكـل من حيث هو التعبـير، يحتوي ضمنـاً عـلى ما يعبّر عنه» كـما يؤكِّد د. أدهم (II: ١٧٧) محيـلاً قارئـه على Mathew Arnold في **Essays** وF.H. Bradley في **Poetry for Poetry**. وهو يردّ المـادّة أو المعاني «إلى قسمـين: معانٍ صـمّاء يُقْصَرُ الذهن فيها على عدم التنقُّل والسكون في الحالة الوعيّة وذلك نتيجة للخواء المعنوي؛ ومعانٍ متحرِّكة حيث يدعـو المعنى فيها معنى آخـر» (I: ١٧٠). وكـلّ من القسمين يحتـاج في ترجمـة رمـوزه إلى ألفـاظ يتخذها «وسيلة للظهور؛ فهنا الألفـاظ أشكال للمعـاني» (I: ١٧٠) وهـذه الأشكال بمـا تدلّ عليـه من معانٍ وصـور تثير في الـذهن عن طريق التداعي أو صـلات التقارب والتشـابه اللّفـظي معانيَ وأخيلة جديدة تصحبها صور حسّيّة أو معانيَ صـمّاء جوفـاء لا يصحبها غـير مشاعر اتجاهيّة. وفي هذا البيان، كـما يخلص د. أدهم إلى الاستنتاج، «حلّ مشكلة المعنى واللّفظ التي تلاك بـدون إدراك في العالم العـربي من أعـلام الأدب» (I: ١٧١). لكن هـذه المشكلة لم تـكن هـمّ د. أدهم في تمييـزه المادّة أو المعـاني عن الشكـل أو الأسلوب، فهـذا التمييـز يأتي لـديه تمهيـداً وتوطئـة لإرساء منهجـه النقدي في دراسـة الشعر والأدب.

في إطار هذا التمييز ـ إذا صحّ أنّه لا يمكن تصوُّر مـادّة بلا شكـل ـ بحسب د. أدهم أنّ «في الإمكـان على سبيـل المفارقـة تصوُّرَ المـادّة بلا صورة، لا من ناحية الواقع ولكن أخذاً عـلى جانب التصـوّر» (II: ٤٢٢) ودليله على ذلك ما يوجد في تاريخ الآداب والفنون: «كيف أنَّ مـادّة معيَّنـة تلبَس صـوراً مختلفـة؛ وكيف أنَّ الفكـرة الـواحـدة والإحساس الواحد والصورة الخياليّة الواحدة، تتخـذ قوالب تتبـاين وتتفاضل في دلالتها على الفكرة وقدرتها على احتوائها؛ وهـذا هو سرّ التغيير والتبـديـل في شكـل التعبـير» عنـد جملة من المبـدعـين (II: ٤٢٠). إن مـراجعة العبـارة وتنقيحها وتبـديلها وتغييرها ليست إلاَّ تدقيقاً «يراد به الانتهـاء إلى أن تكون العبـارة انعكاسـاً صحيحاً عن الحالة الداخليّة المستـولية عـلى نفس الشاعـر أو الكاتب أو المنشئ أو الأديب» (II: ٤٢٠). فالتنقيح وسيلة للانتهاء إلى الصورة التعبيريّة التي تعكس ما في النفس، يسند ذلك «ذوق أدبي خلص بالارتيـاض إلى كـلام البلغـاء بسليقـة وقعت عـلى الصـلات الخفيّـة التي تـربط الألفاظ عندهم بمـا وراءها من المعاني والأحاسيس والأخيلة، وعـلى أوجه الموافقة بين الألفاظ فلا يقـع بين أفـرادها من الشـذوذ أو عدم التـآلف شيء» (II: ٤٢٠). على هـذا الأساس تكـون غايـة التعبير البلوغ بالأسلوب حدّ الإيحاء بالجـوّ الوجـداني ـ الشعري لصـاحبه. فالشَّاعريّة فيض وجداني يتَّخذ قالباً أسلوبيّاً تامّاً «مبدعاً جوّاً شعـريّاً يتّفق مع الجوّ الـذي كان عليـه الحشد في الـوجدان» (II: ١٧٨) أو أنَّ الجوّ الشعريّ «يتَّخذ الألفاظ التي تحلق بذاتها في عالم الشعر نفس الجوّ الذي يحسّ به الشاعر في عالمه الداخلي مجرّداً. وعن طـريق هذا الجوّ الذي يخلقه الشَّاعر من الألفاظ في شعـره ننتقل إلى الجـوّ الذي كـان هو فيـه، فنشعر وكـأنَّنا نحيـا فيه معـه ونتحرَّك» (II: ١٧٠). وبقدر ما يتلاءم الشكل أو الأسلوب مع مادّته يتحقَّق في الشعر هذا الإيحاء بجوّه الوجداني ويصبح في الإمكان الحديث عن كمال شعري بقـدر ما ينجـز من تلاؤم أو تناسب في العمل الشعري. إنّ «ظاهـرة التنـاسب أو ما يسمِّيـه البعض الاتّزان (أو التعـادل equipoise) بين شكـل التعبير والمادّة التي يحتويهـا التعبير» (II: ٤٢٠) نجـدها عنـد كبـار الشعراء والفنَّـانين والأدبـاء الذين «تتنـاسب عندهم الصنـاعة الفنيّة مع الروح الفنّيّة. ولمَّا كانت الشَّـاعريّـة في الشعر هي الـرّوح التي تحـلّ في التعبير الشعـري، أو بتعبير أدقّ، لمـا كانت هي الحـالة النفسيّـة القـائمـة وراء الجسم المـادّي للقصيـدة، فـإن الكـمال Perfection في الشعر يقوم على أساس الاتّزان بين الـروح الشعريّـة والتعبير الشعري من جهة من جهاته...» (II: ٤٢٠ ـ ٤٢١).

ضمن هـذا المنـظور يصبـح مفهـومـاً اعتبـار د. أدهم الـدراسـة الأسلوبيّة المحض قاصرة وإن كـانت ممكنة، ويصبـح بالتـالي متيسّراً تقـديم فهم معيـاري مـوضـوعي للشعـر، إذ إن بـالإمكـان دراسـة الأسلوب من حيث دلالته من جهة ولـذاته من جهـة ثانيـة. في هذه الجهة الأخيرة تكون دراسة الأسلوب على أساس تجـريده من المعـاني

والتأمُّلات «قصراً على النظر في تلاؤم نبرات الكلام ونسق الألفاظ وسهولة العبارات ووضوح التعبير، إلى جانب تميّز الأسلوب بالدقّة والحركة والوحدة. غير أنّ مثل هذه الدراسة تظلّ قاصرة حتى يلاحظ المعنى الذي يحمله الأسلوب، لأنّ المعنى أحياناً يحمّل الأسلوب شكلاً خاصّاً يتّفق وجوّه الخاص...» (II: ١٧٧) «وكم من قالب أفسد على المعنى جلاله وعلى الجوّ الشعري علويّته من حيث تنافره مع جوّه الشعري. ومن هنا نرى أنّ الشعر الصحيح هو ذلك الشعر الذي يتّفق قالبه الخارجي مع الجوّ الذي يحمِله المعنى معه، والذي تتماسك فيه المادّة مع الشّكل» (II: ١٧٧ ـ ١٧٨).

على هذا النحو من البناء المنطقي المتماسك يعرض د. أدهم تصوّره الخاصّ للشِّعر الذي يشكِّل قاعدة عمله النقديّ. فهو إذ يفصل موضوع الشعر عن الشعر نفسه، ويقصر النظر في هذا الأخير على نصوصه، ويميّز في هذه النصوص المادّة أو الدلالة أو المعنى عن الشكل أو الأسلوب أو القالب، لا يرى مانعاً من قيام دراسات أسلوبيّة أو بلاغيّة للشعر، وإنّما يراها قاصرة ما لم تكتمل بدراسة المعنى، معيّناً أهمّ مقياس نقدي في دراسة الشعر: مقياسٍ لايزال راهن الفعالية، وهو الحكم على الشعر الجيِّد بمقدار تلاؤم أسلوبه ومعناه أو تماسك مادّته وشكله، وتمظهر هذا التماسك في بناء العمل الشعري حيث يبرز الدور المتميِّز للعنصر الموسيقي فيه. فـ«في الشعر الصحيح يظهر المعنى مع القالب والقالب مع الجوّ الشعوري في بوتقة واحدة تتماسك فيها اللّبنات في بناء واحد ليتمخّض عن الشّعر» (II: ١٧٨). والشّاعر يستعين بأصوات الكلام لتأليف الوحدة الموسيقيّة الدالّة على المعنى، وهذه الوحدة الموسيقيّة تخلق الجوّ الشعري الذي يجعل المتلقّي يشعر بروح الشعر في القصيدة... (II: ١٧٠) والملاحظ هنا، في هذا الدور الحيوي الذي يوليه د. أدهم للبعد الموسيقي في الشعر، أنّه يأخذ به كوحدة كلّيّة معادلة لوحدة المعنى أو حالة الوجدان وملتحمة بوحدة الشكل وبالبناء الكلّي للعمل الشعري من ناحية، وأنّه لا يقصره على النمط التقليدي السائد في التزام الأوزان الخليليّة والقوافي من ناحية ثانية، كما هو الحال في إعلانه بوضوح أكبر **«أنّ الشّاعريّة تستعين بالأوزان أو القوافي أو ما يقوم مقامها لتخرج إلى العالم الظاهر متميِّزة بنبرات يتميَّز بها الشعر عن بقيّة ضروب الكلام. فالشاعر يستعير الأوزان أو القوافي أو ما يقوم مقامها... ليؤلِّف وحدة موسيقيّة يتمكّن أن يصبّ فيها الخلجات التي تتردَّد في وجدانه. وهو حين يصبُّ هذه الخلجات في الألفاظ فإنها تتصاعد فتكون وحدة لا يمكن أن تفصل الألفاظ فيها عن الشعور. والشّاعر في ذلك كالموسيقي، و«كما أنّه لا يوجد في الموسيقى أنغام في جانب ومعانٍ يعبّر عنها بهذه الأنغام في جانب آخر، بل يوجد هناك فقط صوت تعبيري»(*) كذلك في الشعر لا يوجد ألفاظ وحدها ومعانٍ وحدها، إنما ألفاظ تعبيريّة عمّا في وجدان الشاعر، هي مظهر الشاعريّة والشعر نفسه»** (II: ١٦٩ ـ ١٧٠).

أخيراً يتوقّف د. أدهم عند جانب مهمّ في هذه الوحدة الكلّيّة للعمل الشعري هو تركيب بنائها أو تأليفه الذي يكاد يحصر فيه تمثُّل الإبداعيّة، ليدرس خصوصيّة هذه الإبداعيّة بناء لنمط التركيب أو التأليف الذي يراه يتمّ على قاعدة التداعي أو توليد المعاني. فحسب رأيه «تتجلّى مقدرة الفنّان في ثلاثة أشياء: تفنّنه في العرض، ومنحى قالبه في عرض الفكرة، وقدرته على الإبداع» (I: ١٦٢). ولكن هذه الأشياء الثلاثة تحيل في الحقيقة على واحد هو التركيب أو التأليف الذي هو العرْض وقالب العرض والإبداع نفسه، وهو يقوم على التداعي. إذ «لما كان الإبداع الفنّي يكاد يكون وقفاً على التركيب والتأليف ـ أعني طراز البناء edifice من حيث تنسيق الإحساسات والمشاعر والأخيلة والأفكار في أوضاع جديدة مدفوعة إلى ذلك بقاعدة التداعي ـ فمن الأهمّيّة بمكان النظر في سير التداعي ومجرى قاعدته في الخلوص بالبناء الفنّي» (I: ١٦٩). وقاعدة التداعي أن «يدعو المعنى معنى آخر عن طريق المشابهة، والصورة صورة أخرى عن طريق المقاربة، تجري في ذهن الفنّان بما يتكافأ وطبيعته...» (I: ١٦٨). فالمعاني والصورة والأخيلة وحدات قائمة بذاتها في الذهن، أو وحدات وعييّة، كلّ وحدة تستغرق أو تختصّ بجزء من موضوع؛ والفنّان يتناولها على هذا الأساس. وعن طريق التداعي الذي يجريه «استناداً على صلات التشابه والتقارب بين الأجزاء المؤلّفة للموضوع يحطِّم حدود الوحدة الوعييّة فينشرها مستغرقة كل الاستغراق في الموضوع من حيث هو كلٌّ مؤتلف. وهذه المقدرة، مقدرة التوليد، هي أساس الموهبة الفنيّة»... (I: ١٦٩ ـ ١٧٠). فإذا كان الأمر كذلك أصبح بالإمكان الحكم على أصالة العمل الإبداعي على أساس النظر في هذا التوليد المكوّن للبناء الفنّي، لتمييز الحقيقي من المزيَّف بناء لتعبيره عن ذات الفنّان أو نقله لتجارب الآخرين: «... ليس هناك في قاعدة الفن أدب جديد وأدب قديم، وإنّما يوجد أدب حقّ صحيح وأدب مزيَّف باطل، أساس معرفته النظر في وجه التوليد للمعاني وهل هو مستنزل من طبيعة الفنّان الخاصّة(**) أم منقول عن الغير ليس له أساس في نفس

(*) برادلي في محاضراته «الشّعر للشّعر»، ألقيت في الخامس من يونيه سنة ١٩٠٢ بجامعة أكسفورد وينظر تلخيص عربي لها من قلم الدكتور أحمد زكي أبو شادي في كتابه **قطرة من يراع في الأدب والاجتماع** القاهرة ١٩٢٧، ج [؟]، ص ١٠ ـ ٢٣، وعلى وجه خاص ص ٢٠ ـ ٢١.

(**) من بين أدباء العربيّة عرف هذه الحقيقة مصطفى صادق الرافعي زعيم =

الفنّان والأديب» (I: ١٧٠).

هكذا تكتمل الأطروحات النقديّة للدكتور أدهم وتعود لتلتئم في أبعد معاييرها الفنيّة مع منطلقاتها التكوينيّة الأولى في النظر إلى ماهية الأدب والشعر عبر ذلك الدور الذي ينوطُهُ بالذات الوجدانيّة الخاصّة أو نفسيّتها المتميِّزة، لتتحدَّد من خلالها معالم منهجه النقدي. وإذا كان لنا أن نستعرض الجانب الإجرائي لهذا المنهج في ممارسته العمليّة فإنّنا نرى ضرورة التوقُّف قبل ذلك عند بعض آرائه الخاصّة بالأدب العربي تحديداً، كتوطئة نلج منها إلى الممارسة المذكورة.

نظرتُه إلى الأدب العربي، بوصفه أدباً ذاتيّاً ساكناً، مشبعةٌ بعنصريّة طاغية قد تُردُّ إلى تأثّره بكتابات المستشرقين، ومعرفتِهِ المحدودة بالتراث العربي، وركودِ الدراسات النقديّة العربيّة الرصينة.

ب ـ في الأدب العربي: أحكام عامّة

نظرة د. أدهم إلى الأدب العربي امتداد لنظرته إلى الحضارة العربيّة، مشبعة مثلها بعنصريّة طاغية. إنّه يؤكّد على عدم إمكان تخليص خصائص أدب أيّ أمّة من العوامل والمؤثّرات التي كوّنت طبيعة الأمّة وجعلت لها روحاً ثابتة تميّزها عن غيرها، ويسمّي هذه الروح «روح الأمّة» (II: ٨٢، راجع أيضاً III: ٥١). بيد أن هذه الروح التي تتبدّى هنا سمات تاريخيّة مميّزة وثابتة تتقدّم في سياق آخر وكأنّها تراث الأمّة بمجمله كما يصلها من الماضي ويرافق حاضرها ويحتوي مقدّمات مستقبلها (III: ٤٨). ورغم ما في هذين التحديدين من اختلاف فإن د. أدهم يمضي، في ميل واضح للأخذ بالأول منهما، إلى تعيين أهمّ سمات الأدب العربي كما يراها منبثقة من روح الأمّة العربيّة. وأوّل ما يلحظه في الآداب العربيّة «**أنّها ذاتيّة تنقصها الطاقة على التجرُّد من الشخصيّة وجعل الظواهر الموضوعيّة في طبيعتها...**» (II: ٨٢) وتفسير ذلك عنده «**أنّ طبيعة العربي تأثّرت بفكرة الوحدة والاطراد التي غرستها فيه طبيعة البلاد** التي نشأ فيها، ومن هنا كان غرض العربي فرديّاً أن يتفتّح عن نفسه وأن يصوِّر إعجابه وبسالته وشجاعته وأنفته وشغفه بالحرّيّة» (II: ٨٢). والنتيجة الناشئة عن ذلك أن بقيت هذه الآداب «**خلواً من الروح الفنيّة التي تلقي نوراً شعريّاً على دائرة غنيّة من الفكر. ومن هنا كان غرض الأدب العربي رسم الحياة والطبيعة كما هما بالنسبة له مع إضافة القليل من الخيال**» (II: ٨٢).

أمّا السمة الثانية للأدب العربي التي يجدها د. أدهم متأتّية من طبيعة العربي فهي السكون. فهذا الأدب يهتمّ بمتابعة التفاصيل بدقّة متناهية كما هو حال طرفة في وصفه للجمل «إذ يصفه بدقّة تشريحيّة ولكن ينقصها التجرّد عن الذاتيّة» (II: ٨٣) خلافاً للآداب الأوروبيّة التي تتميّز بالزخامة أو الديناميكيّة في قوّتها ودراميّتها. إنّ ذاتيّة العربي تلتحم بسكونيّته لتجعله «**غير تاريخي، إذ يرى التفاصيل في الظواهر جنباً إلى جنب ولكن يفوته تطوّرها وتحوّلها المتنقّل دائماً**» (II: ٨٣، راجع أيضاً II: ١٨٣) «**فهو هنا يجمع الأشياء متناسبة وغير متناسبة، من غير رباط يصلها فتبقى منفصلة. وهو إلى هذا صاحب خيال مطرد فهو في حكم العقل بلا توثّب ولا عمق**» (II: ١٨٣ ـ ١٨٤). وهذا ما يفسِّر برأي د. أدهم قعود العرب عن التصوير الذي يستلزم «التجرُّد عن الذاتيّة والعرض للظواهر الطبيعة [الطبيعية] في طبيعتها الموضوعيّة، وهذه بعيدة عن طبيعة العقل العربي» (II: ٨٤، أنظر أيضاً III: ٥٥).

إنّ أطروحات د. أدهم هنا مليئة بالمفارقات، ولو اقتصرنا على أهمّها فإنّنا نشير إلى تلك التي تقوم بين منطلقاته النظريّة التي سبق عرضها ـ وهي التي يجري التشديد فيها على البعد الذاتي (الوجداني أو النفسي) في علاقة الشّاعر بالطبيعة والوجود ـ وبين تقديمه للذّاتيّة في الأدب العربي على أنّها المسؤولة عن إبقائه خالياً من الروح الفنيّة والغنى الفكري. والمفارقة الثانية تظهر بين مظاهر الذاتيّة العربيّة التي يثبتها د. أدهم نفسه من بسالة وشجاعة وأنفة وشغف بالحرّيّة ـ تنضح جميعها بالتغيُّر والقلق والاضطراب ـ وبين ما يؤكّده من سكونيّة في أدبها. المفارقة الثالثة هي بين ما يذكره د. أدهم من دقّة تشريحيّة في الوصف، وبُعد عن الموضوعيّة في التصوير... ولعلّ انعدام التّاريخيّة، التي لا يجدر البحث عنها في الشعر الذاتي، وإن لم يكن هذا خالياً منها حكماً، قائم لا في الأدب العربي بل في إطلاقيّة النظرة العرقيّة للدكتور أدهم. ففي هذه النظرة يغيب التاريخ وتطرح المسائل بصيغ مثاليّة مطلقة لا تلتفت إلى الوقائع وتمايزاتها وتطوّراتها. فلا يلتفت إطلاقاً إلى الإنتاج «الموضوعي» للجاحظ أو أبي العلاء المعرّي وغيرهما من العرب، على سبيل المثال؛ ولا ينصرف الاهتمام إلى البُعد التاريخي ـ الحضاري في «سيفيّات» المتنبّي ناهيك عمّا فيها من عمق تصوير «موضوعي»...

= المدرسة القديمة في الأدب العربي ـ انظر في ذلك المقتطف، م ٨١، ج ٤، نوفمبر ١٩٣٢، ص ٣٩٠ ـ ٣٩١.

وإذ تتردَّد أسماء شعراء كبشَّار بن برد وأبي نوَّاس وابن الرومي، وأدباء كابن المقفَّع، فإنَّ د. أدهم يسارع إلى التنبيه إلى عدم الخلط بين إنتاجهم وإنتاج «غيرهم من الأعاجم وبين أدب العرب فإن ما في أدبهم من الطلاقة الموضوعيّة راجع لوراثتهم الآريّة وإن أضعف منها تأثّرهم بالأخيلة العربيّة» (II: ٨٤ وانظر II: ١٨٥). وهو حين يقابل وصفاً عربيّاً بآخر يوناني (لطرفة بن العبد في المعلّقة وهوميروس في الإلياذة) يفوته أنَّ السياق كما الموضوع، كحدٍّ أدنى، في كلٍّ منهما مختلف عن الآخر. وفي الوقت الذي يؤكّد فيه عدم وجود مدنيّة عربيّة واعتباره ما يطلق عليه تجاوزاً ذلك، إسلاميّاً في الواقع (II: ٨٤) يلحظ في تاريخ الشعر العربي بضعة نماذج فرديّة قويّة يردّها إلى ثلاثة نماذج عرقيّة كان لتفاعلها برأيه أن يكوّن المدنيّة الإسلاميّة: النموذج العربي حيث يقصر الشاعر عن الإحاطة بالمعاني الشاملة ويسقط في الصور الفرديّة الضيّقة فيبقى في الظاهر؛ والنموذج المصري الذي يستغرق فنّانه خلافاً للعربي في التجريد حتى الغموض، ويقع على المعاني المستترة والخفيّة دون أن يتمكّن من ربطها بأشكال الحياة الظاهرة فيبقى في الباطن؛ والنموذج اليوناني الذي ترتبط لديه هندسة الحياة المنظورة بقوانينها المستترة فيبلغ ـ خلافاً للعربي ـ المضمر، وبذلك يجمع الظاهر والباطن (II: ١٧٢ ـ ١٧٤).

إلّا أنَّ د. أدهم رغم اعتباره النموذج اليوناني المذكور أحد المكوّنات الثلاثة لعقليّة المدنيّة الإسلاميّة ومزاجها(II: ١٧٢) فإنّه من جهة أخرى يؤكّد ـ في مفارقة أخرى ـ أنّه بسبب قيام هذه المدنيّة على محور ديني «لم يتمكّن المسلمون من هضم الأدب الإغريقي بخياله الواسع وتصويره الزخم للحياة وميثولوجيّته الغنيّة بالرموز، لأنّ هذا كلّه يتعارض مع روح الإسلام أوّلاً ومع الطبيعة العربيّة الذاتيّة الساكنة ثانية» (II: ٨٤، راجع أيضاً II: ١٨٥) وقد أدّت طبيعة العرب المحافظة والدين الإسلامي إلى جمود في اللُّغة والأدب على المثال البديعي الذي صاغه النبي محمَّد في اللُّغة العربيّة بينما تطوَّرت اللُّغات الأوروبيّة مع الزمن (II: ٨٥).

على هذا الأساس من الجمود العربي ـ الإسلامي والتطوُّر الغربي ـ الأوروبي يطرح د. أدهم قضيّة الاتّباع والإبداع في الشعر العربي، فيرى في ما يذكره ابن خلدون عن قرض الشعر وتشبيهه القائم به بالنسّاج أو البنّاء، والصورة المنطبقة في ذهنه بالمنوال أو القالب، واعتباره الخروج عن هذا أو ذاك فساداً، خطير الدلالة على الاتّجاه الاتّباعي في الشعر العربي الذي غدت فيه أساليب الأقدمين قالباً أو منوالاً للّاحقين، وتحوَّل هذا الشعر من فن إلى صنعة، ومن تعبير وجداني إلى وشي زخرفي. ولذلك يرى «أنَّ الشعر العربي غنائي في روحه اتّباعي في مبناه» (II: ٢٠٠). «وفي الاتّجاه الاتّباعي يقوم البيت من الشعر محل القصيدة وتنتهي عندها أغراض الشاعر» (II: ٢٠٠). من هنا وسم التفكُّك والتبعثر والتنافر والتناكب القصيدةَ العربيّة. وفي حين لم تصل الثورة ـ التي يجعل د. أدهم المتنبّي في ريادتها ـ على القوالب إلى الخروج على الزخرف البياني الذي يعتبره من مستلزمات الشعر العربي (II: ١٩٠) لم تثر الإبداعيّة العربيّة الحديثة حسب رأيه على القوالب والتراكيب العربيّة، وإنّما عملت على نقل الأغراض الاتباعيّة في الشعر إلى أغراض أوروبيّة إبداعيّة، فكانت أقرب ما تكون إلى البرناسيّة الغربيّة (II: ١٩٧). ورغم هذه الثورة في الأغراض بقيت الإبداعيّة العربيّة عاجزة عن «استيعاب الأغراض الأوروبيّة كاملة، من حيث ارتبطت بعض الأغراض الغربيّة من جهة المعاني بالألفاظ العربيّة» التي تعطي هذه الأغراض مهما كانت معنويّة صبغة حسّيّة (II: ٢٠٣).

لكن د. أدهم لا يلبث أن يلحظ ـ في مفارقة إضافيّة ـ قيام الإبداعيّة العربيّة بمحاربة المقولة الاتباعيّة للشعر التي تعتبره كلاماً موزوناً مقفًى يجري على أساليب العرب، إذ اعتبرت من ناحيتها أنّ «الشّاعريّة هي الأصل ولها أن تستعين بالأوزان والقوافي أو ما يقوم مقامها لتكون لها تلك النبرات الموسيقيّة التي تميّز الشعر عن بقيّة ضروب الكلام» (II: ٢٠٥). ونجده يستعيد ما كان قد أضحى في شيوعه أقرب إلى المسلّمات ـ وهو خطأ شنيع ـ حين يعلن أن وحدة البيت لدى الاتباعيّين تتيح تعديل ترتيب أبيات القصيدة دون أن يؤثّر ذلك على معانيها! بينما أتاح أخذ الإبداعيّين بأنَّ الأصل للشّاعريّة تسلسلاً في قصائدهم يتناسق مع عواطفهم «ومن هنا كانت وحدة القصيد في شعر الإبداعيينَ أظهر شيء» (II: ٢٠٥).

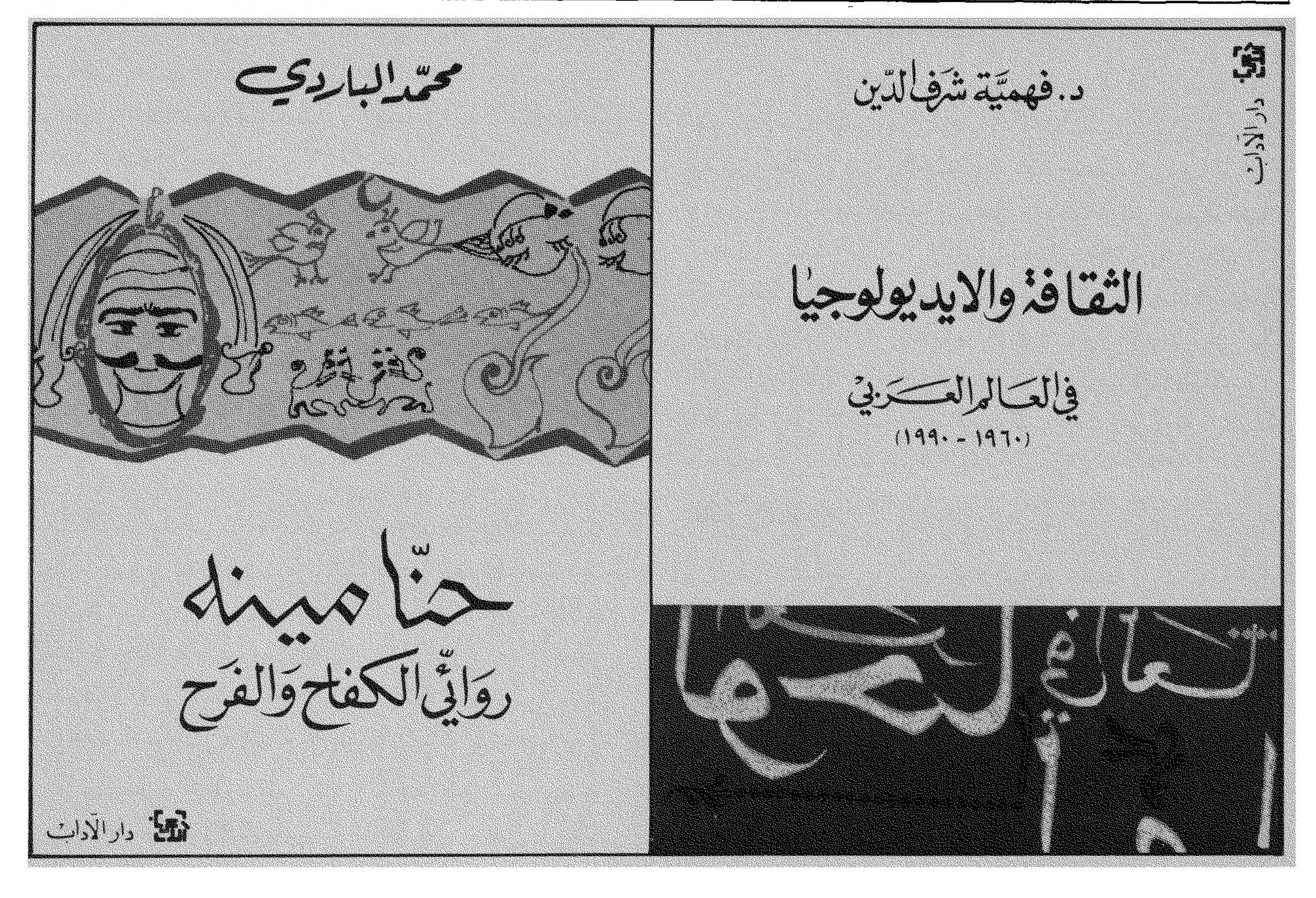
قد يكون من المفارقات أيضاً تقديم الإبداعيّة الغربيّة ممثّلة بالحركة الرومنطيقيّة أو الرومانسيّة على أنّها اعتنت بالخلجات الوجدانيّة من غير تقييدها بأحكام الفكر وقوانين العقل فأسّست لحركة مضادّة للاتباعيّة القائمة على قوالب وتراكيب ذهنيّة خافتة النبرات الوجدانيّة، دون ملاحظة القرابة الحميمة بين هذا التقديم وبين تصوُّر د. أدهم للشعر العربي من حيث قيامه على ذاتيّة وجدانيّة طاغية اتّخذها سبباً للإزراء به.

كما قد يكون وراء معظم المفارقات السابقة والآراء الخاطئة أو المختلّة التي أطلقها د. أدهم بصدد الأدب العربي غياب التحديدات التاريخيّة ـ الاجتماعيّة الدقيقة التي تتيح فهم حقيقة معطياته وتحوّلاته وتحول دون الأحكام المطلقة بخصوصه. لقد كان بوسع تعيين نمط الإنتاج السائد في المنطقة العربيّة (والإسلاميّة؟) وارتباطه بالنظام السياسي المسيطر وعلاقتها بالقوى الاجتماعيّة المنتجة والفاعلة أن يسمح بالتعرُّف بصورة أكثر حسّيّة ووضوحاً إلى المواقع التي كانت

الأعمال الإبداعيّة تنطلق منها أو تدافع عنها داخل الشبكة العامّة للصراعات الطبقيّة والاجتماعيّة والثقافيّة التي عرفتها هذه المنطقة في مرحلة تاريخيّة محدّدة، والتي تجد فيها الانتماءات العرقيّة والدينيّة والسياسيّة والفكريّة المختلفة دورها الحقيقي فيما تجعل من اللّجوء إلى التفسيرات العرقيّة أو الدينيّة عملاً متهافتاً يستحيل عليه الإحاطة بموضوعات كالاتّباع والإبداع والجمود والديناميكيّة وغيرها. . .

قد يلامس د. أدهم شيئاً من ذلك في استعراضه «مجرى الأدب العربي في العصور الحديثة» (II: ٨٦ - ٩٤) حيث يشير إلى الغزو الأوروبي للبلدان العربيّة أوائل القرن التاسع عشر، ومحاولة محمد علي في مصر بناء أمبراطوريّة عربيّة بالأخذ عن الحضارة الغربيّة، ونشاط الإرساليات المسيحيّة الأوروبيّة في لبنان خاصّة كمركز رئيسي للتوغُّل الثقافي والتجاري والاستعماري في المشرق العربي، كعوامل أساسيّة أدّت إلى الأخذ بالحضارة الغربيّة وإلى نهضة المشرق العربي ؛ إذ أدّى التأثُّر بالآداب الغربيّة إلى تلقيح الآداب العربيّة بها وإلى تبلور الحركة الرومنطيقيّة في هذه الأخير تبلوراً وجد في أدب المهجريّين السوريّين في أميركا - وهو أدب غربي الروح والأخيلة - رديفه التجديدي الفاعل. بيد أنّ الإشارات تبقى محدودة وعابرة لا تلحظ لاحقاً في الإنتاج الأدبي مضاعفات العناصر التي تومئ إليها. وإذ تبدو هذه العناصر في الشكل الذي تُطرح فيه بحاجة إلى الترابط فإنّها تبقى بحدِّ ذاتها قاصرة عن استيعاب علاقات التبعيّة الأساسيّة بين المراكز الإمبرياليّة (المتروبول) والمستعمرات أو مناطق النفوذ أو الأطراف التابعة من ناحية، وصراعات القوى المحليّة في إطار هذه العلاقات بالذّات من ناحية ثانية.

إنّ اتّسام مقاربة د. أدهم العامة للأدب العرب بالخلل في المنهج والتفاصيل قد يجد تفسيره في نظرته العنصريّة الخاصّة وتبنّيه للخطّ الكمالي الاستغرابي، وتأثُّره بالاستقطاب الثقافي الأوروبي التمركز وبكتابات المستشرقين، ومعرفته المحدودة بالتراث الفكري والأدبي العربي، وركود الدراسات النقديّة العربيّة الرصينة. . . وتبقى آراؤه مع ذلك جديرة بالتفكّر، مثيرة للنقاش، مغنية للبحث، لا تحول دون متابعة ممارساته النقديّة الإجرائيّة في دراسته لأعمال شعراء وأدباء عرب، بالتوقّف عند نموذجين منها: الأوّل دراسته لأدب توفيق الحكيم وقد نشرتها مجلّة **الحديث** الحلبيّة - السوريّة في عدد خاصّ مستقلّ عام ١٩٣٨، والثاني دراسته لشعر خليل خطران وقد نشرتها مجلّة **المقتطف** القاهريّة - المصريّة على حلقات متسلسلة في أعدادها الصادرة تباعاً من كانون الثاني ١٩٣٩ إلى أيّار ١٩٤٠.



التجربة السوريّة
في
ميدان الترجمة

فايز سارة

عندما يجري الحديث عن أهمّية الترجمة إلى العربيّة، فإنّ الحديث عن التجربة السوريّة يكتسب أهمّيّة خاصّة، بسبب تميّز تلك التجربة في تعدّديّة المؤسّسات الّتي ساهمت فيها وتنوّعها وفي حجم المادّة المترجمة ونوعيّتها وتعدّد موضوعاتها.

غير أنّ الأهمّ في التجربة السوريّة كان وسيبقى، تلك البنية الأساسيّة الّتي نظّمت وقادت عمليّة الترجمة إلى العربيّة، ونعني بها هيئات ومؤسّسات ودور نشر كثيرة شكّلت القاعدة التحتيّة لهذا النّشاط من عمليّة التنمية الثّقافيّة الّتي لولاها لكان من شبه المستحيل الحديث عن تجربة سوريّة مهمّة في ميدان الترجمة من اللّغات المختلفة إلى العربيّة.

مؤسّسات ودور نشر

تتعدّد المؤسّسات والهيئات السوريّة العاملة في ميدان الترجمة سواء في موضوع تابعيّتها (قطاع دولة، قطاع خاصّ) أو في تنوّع اهتماماتها. وإذا اعتمدنا التعدّد بمعناه الأوّل، فإنّ لدينا مجموعة من المؤسّسات والهيئات الحكوميّة العاملة في ميدان النّشر والترجمة، أو في ميدان الترجمة حصراً، وهي تتوزّع على الكثير من الوزارات، ومنها وزارة الثّقافة، ثمّ وزارة التّعليم العالي ووزارة الدّفاع إلى جانب وزارة الصحّة وغيرها من الجهات العامّة والعاملة في هذا المضمار وتهتمّ بموضوع الترجمة كجزء من نشاطها أو اهتماماتها حسب التخصّصات. وفي ذلك يمكن ملاحظة نشاطات مديريّة التّأليف والنّشر والترجمة التّابعة لوزارة الثّقافة، وهي الأبرز في هذا المجال، رغم وجود مؤسّسات أخرى تعمل في الإطار عينه ومنها مركز الدراسات العسكريّة، ومؤسّسة الأرض للدراسات الفلسطينيّة.

أمّا في القطاع الخاصّ، فالأمر يبدو أكثر تعقيداً وتشعّباً. وبصورة مبسّطة، فإنّ عدد دور النّشر السوريّة القائمة حاليّاً، يصل إلى ثمانين داراً. وجميع هذه الدّور تصدر أو بإمكانها إصدار كتب مترجمة، وكثير من دور النّشر السوريّة التي كانت أصدرت كتباً مترجمة أغلقت أبوابها، أو أوقفت أعمالها. ولكنّ الصّورة الإجماليّة لنشاط القطاع الخاصّ في ميدان الترجمة والنّشر في سوريا، هي صورة إيجابيّة، فقد ساهمت دور النّشر السوريّة الخاصّة بجهد واضح في تجربة الترجمة السوريّة، وقدّمت بعضها شيئاً مميّزاً في هذا الميدان من الناحية النوعيّة والكميّة على مدار العقود الثّلاثة الماضية.

وثمّة جانب في التجربة السوريّة في ميدان الترجمة لابدّ من ذكره ولو بصورة عارضة، وهو مساهمة اتّحاد الكتّاب العرب، الممثّلة في إصدار مجلّة «الآداب الأجنبيّة» وهي مجلّة فصليّة مديرها المسؤول رئيس اتّحاد الكتّاب العرب علي عقلة عرسان، يرئس تحريرها عدنان بغجاتي، صدر عددها الأوّل في العام ١٩٧٤، وهي تعنى بنشر الموضوعات المترجمة وبخاصّة في موضوعات الأدب، وقد صدر منها حتّى نهاية عام ١٩٩١ ما مجموعه ٦٩ عدداً، وهي الوحيدة من هذا النّوع في الإطار العربي، وإن كانت هناك تجربة مقاربة قائمة في الكويت (قبل الاجتياح العراقي) وقد توقّفت وهي مجلّة «الثقافة العالميّة» الّتي تصدرها وزارة الإعلام الكويتيّة.

نماذج وأمثلة

وإذا كانت التجربة السوريّة في ميدان الترجمة إلى العربيّة على هذا التنوّع والغنى، فإنّ حصر هذه التجارب بكلّ تفاصيلها وتعقيداتها يبدو أمراً غير ميسّر لعملنا هذا، وعليه يمكن تناول بعض من ملامح هذه التّجربة من خلال تقديم مجموعة تجارب في الترجمة السوريّة إلى العربيّة وهي:

*** تجربة وزارة الثّقافة**

اهتمّت وزارة الثّقافة السوريّة بموضوع الترجمة إلى العربيّة من

اللّغات المختلفة، وتمثّل هذا الاهتمام بإحداث مديريّة التأليف والترجمة، وعملت المديريّة وسط ظروفها وإمكانيّاتها المتاحة على إحداث تقدّم - ولو جزئي - على هذا الصّعيد، فتمّ خلال الأعوام العشرة الأولى من نشاطها ١٩٦٠ - ١٩٦٩ ترجمة سبعة وأربعين كتاباً وطبعها وتوزيعها، ثمّ وسّعت الوزارة من اهتماماتها في ميدان الترجمة تالياً، فتمّ طبع مئتيْن وواحدٍ وعشرين كتاباً وترجمتها وتوزيعها في السنوات ١٩٧٠ - ١٩٧٩ بمعدل سنوي يزيد عن ٢٢ كتاباً، وارتفع العدد من الكتب المترجمة الّتي أصدرتها الوزارة في سنوات ١٩٨٠ - ١٩٨٩ إلى ٤٣٨ كتاباً بما يعني مضاعفة معدل الإصدارات السنويّة المترجمة مقارنة بسنوات السبعينات.

وقامت الوزارة في عامي ١٩٩٠ - ١٩٩١ - بالرّغم من الظروف الخاصّة المتعلّقة بصعوبات فنيّة واقتصاديّة - بترجمة ٥١ كتاباً وإصدارها، وإذا استمرّ المعدّل على هذا الأساس فسيكون من ناتج عمل الوزارة ترجمة نحو ٢٥٠ كتاباً في أواخر التسعينات وهو رقم متواضع، ولا يعكس طموحات الوزارة في هذا المجال. ويؤكّد متابعون لحركة الترجمة ونشاطات مديريّة التأليف والترجمة، أنّ الرّقم ربّما وصل إلى الضّعف بعد أن حُلّت الصّعوبات الفنيّة والاقتصاديّة الّتي كانت موجودة في عقد التسعينات، الأمر الذي سينشط أعمال الوزارة في ميدان الترجمة.

ولا يشكّل الكم العدديّ في تجربة وزارة الثّقافة السوريّة في ميدان الترجمة سوى جانب واحد من أهمّيّة التجربة. وهناك جانب آخر هو نوعيّة الكتب المترجمة والموزّعة ما بين مختلف العلوم والمعارف التطبيقيّة والاجتماعيّة بالإضافة إلى النّصوص الإبداعيّة والدراسات الأصيلة في مختلف الميادين، ولكن الغالبيّة ظلّت واضحة للأدب والايديولوجيا والسّياسة.

وثمّة جانب آخر هو تنوّع اللّغات المترجم عنها، وهي لغات حيّة على نحوٍ عام، تأتي المترجمات عن الفرنسيّة في مقدّمتها، ثمّ تليها الإنجليزيّة، ثمّ تتوالى تباعاً المترجمات عن اللّغات الروسيّة والإسبانيّة والبلغاريّة والإيطاليّة والتركيّة. وبذلك تغطّي الترجمات أكبر مساحة من انتشار اللّغات الحيّة في العالم المعاصر، ويمثّل الإنتاج المترجم في إصدارات الوزارة من الكتب نحو ثلث المطبوعات وهي نسبة مهمّة.

وتستعين الوزارة في إنجاز برنامج الترجمة بعدد كبير من المترجمين وغالبيتهم من السوريين. وخلال فترة عمل الوزارة في ميدان الترجمة زاد عدد المتعاملين مع المديريّة من المترجمين على مئتي مترجم، ولدى الوزارة قائمة بـ ١٣٥ مترجماً أساسيّاً يعتمد عليهم وبينهم أكثر من عشرين مترجمة. ومن بين الّذين عملوا في برنامج ترجمات وزارة الثقافة سبعة زاد عدد مترجماتهم على عشرة كتب؛ وأمّا الّذين ترجموا ما بين كتابين وتسعة كتب فقد زاد عددهم على مائة مترجم؛ وبلغ عدد الّذين ترجموا كتاباً واحداً من ترجمات الوزارة أكثر من مائة وخمسين مترجماً. وهناك جانب هام من تجربة الترجمة في وزارة الثّقافة السوريّة، وهو مشاركة عدد من المترجمين (اثنين أو أكثر) في ترجمة عمل واحد، وهناك أكثر من خمسة وعشرين عملاً مترجماً أصدرتها الوزارة في هذا السّياق، وهناك عدد كبير من الإصدارات المترجمة الّتي تمّ إخضاعها إلى مراجعة من جانب اختصاصيين اختارتهم الوزارة.

إنّ التقدير الإجمالي لتجربة وزارة الثّقافة السوريّة في ميدان الترجمة يمكن تلمّسه في حقيقة صدور أكثر من ٧٥٠ كتاباً في العقود الثّلاثة الماضية، وعلى افتراض أنّ متوسّط طبع الكتاب المترجم في الوزارة هو ٣٥٠٠ نسخة (للطبعة الواحدة) فإنّ عدد نسخ الكتب المترجمة الصّادرة عن وزارة الثّقافة يزيد عن مليوني ونصف مليون كتاب، ويشكّل ذلك رقماً مهمّاً في السّاحة الثّقافيّة والمعرفيّة في سوريا، الّتي تعتبر السّوق الأساسيّة للكتب الصّادرة عن وزارة الثّقافة السّوريّة.

وطبقاً لقوائم الترجمة في وزارة الثّقافة السّوريّة، فإنّ من أهمّ المترجمين (على صعيد الإنتاج الكمّي) هم السّادة صلاح الدّين برمدا، صياح الجهيم، ووجيه أسعد، وأنطون حمصي، ثمّ يوسف حلّاق. وبالتّأكيد فإنّ هناك أسماء هامّة في قائمة الّذين ترجموا لوزارة الثّقافة من النّاحية النوعيّة، ومن بين هؤلاء الرّاحل سامي الدروبي، وأدونيس، وسعد الله ونّوس وغيرهم.

*** تجربة دور النّشر الخاصّة**

إنّ الملامح العامّة لتجربة دور النّشر الخاصّة في سوريا وأنشطتها في ميدان النّشر يمكن ملاحظتها من استذكار أنشطة من طراز نشاطات «دار اليقظة العربيّة للتأليف والنّشر والترجمة» الّتي قدّمت قبل عقود أمّهات الكتب العالميّة إلى قرّاء العربيّة. وقد فعلت دار دمشق للطباعة والنّشر والتوزيع شيئاً مماثلاً خلال ما يقرب من عقود أربعة انقضت على تأسيسها (١٩٥٤ - ١٩٩١) وأصدرت الدّار خلال مشوارها الطّويل عشرات الكتب المترجمة في مختلف المعارف، وأبرزها كتب تخصّصت في الفلسفة والأفكار، ومنها الفلسفة والأفكار الماركسيّة بل مدارسها من الماركسيّة السوفياتيّة إلى قرينتها الصّينيّة، ومن الغيفاريّة (غيفارا، كاسترو) إلى الكوريّة الشماليّة والفيتناميّة، وهي في هذا المجال تقترب من الترجمات السياسيّة والايديولوجيّة لوزارة الثّقافة. كما نشرت الدّار ترجمات إيديولوجيّة وسياسيّة تتعلّق بالصهيونيّة والسّياسة الأمريكيّة خصوصاً إزاء «العالم الثّالث»،

وترجمت سلسلة من الأدب الصّيني، وربّما كـان ذلك جـزءاً من تفرّد نشاطات الترجمة إلى العربيّة بـالنّسبة لـدار دمشق، الّتي تعاونت مـع عدد من المترجمين أبرزهم المـترجم الرّاحـل سهيل أيّـوب وأخوه فؤاد اللّذان ترجما الكثير من إصدارات دار دمشق.

وزيـادة في توضيح دور القـطاع الخـاصّ في تجـربـة الـترجمـة إلى العـربيّة في سـوريا نعـرض شيئاً من تجـربة «دار طـلاس» الّتي تعتبر ـ رغم حـداثة تـأسيسهـا ـ واحـدة من أهمّ دور النّشر السوريّـة، ثمّ نعـرض شيئاً من تجـربـة «دار الأهـالي»، وهي مؤسّسـة لا يتعـدّى عمرها السّنوات الأربع إلاّ قليلاً.

يمتدّ عمر «دار طـلاس للدراسات والـترجمة» إلى العـام ١٩٨٢. وخلال الفترة الممتدّة حتّى نهاية عام ١٩٩١، أصدرت الـدّار باللّغـة العربيّة أكثر من ستمائـة كتاب، ثلثهـا من الكتب المترجمـة، وبصورة أساسيّة كـانت الكتب المترجمـة تتّصل بـالفكر السيـاسي والعسكريّ والموضوعات الاستراتيجيّة والتّاريـخ العالمي والإعـلام والشخصيّات الهـامّة ومـذكّراتهـا وقضـايـا الصّراع العـربي ـ الاسرائيـلي، والشّعـر والرّواية العالميين إلى جانب الكتب العلميّة في ميدان الطّب والصّحة والكيمياء.

وتعاونت الدّار في إصدار كتبها المترجمة مع عدد كبير من المترجمين السوريين يتجاوز مائة وثلاثين مترجماً. لكن عدداً كبيـراً من ترجمـاتها كان إعادة طبع لنصّ مترجم صدر في مكان آخر سواء في بـيروت أو القاهرة، وهذه ملاحـظة خاصّـة بدار طـلاس في تجربـة الترجمـة إلى العربيّة في سوريا. وثمّة تقاطعات في أكثر من ميدان بين تجربة وزارة الثّقافة السـوريّة و«دار طـلاس» في مجال الـترجمة؛ إذ إنّـه عدا تنـوّع الموضوعات، فإنّ عدداً من الّذين تعاملوا مع الوزارة في مجال الترجمة تعـاونوا مـع «دار طـلاس»؛ ومن بـين هؤلاء حـافظ الجـمالي وأدهم السّـمّان، ولكن الاسم الأهمّ بين المـترجمين لـدار طـلاس هـو سميح السيّد الّذي قدّم مجموعـة تـرجمـات استراتيجيّـة ولاسيّما في الميـدان العسكريّ.

وتعكس تجربة «دار الأهالي للطّباعـة والنّشر والتوزيـع» في دمشق نموذجا سوريّاً آخر في ميدان الترجمة إلى العربيّة، وقـد بلغت الكتب المترجمة في إطـار إصدارات الـدّار نحو الثّلث عـلى مدار عمـر الدّار وهو أربعة أعوام ونيّف، وكان المعدّل الوسطي للإصدارات المترجمـة خمسة إصدارات سنويّة، أمّـا مجالهـا الأهمّ فكان الأدب الـرّوائي إلى جـانب عدد أقـلّ من الكتب العلميّة والسيـاسيّـة. والأهمّ من بـين الأسماء في ترجمات دار الأهالي صالح علماني وله نحو ربـع ترجمـات الدّار.

إنّ الخلاصة في الترجمة إلى العربيّة في سوريا، تشير إلى أهمّيّة تلك التّجـربـة مقـارنة بمثيـلاتها العـربيّة. وإذا كـانت تجربـة مصر ولبنـان تشكّل تمايزاً كميّاً في حجم المترجمات، فإنّ التّجربة السوريّـة تسجّل تمايزاً نوعيّاً من حيث المـوضوعـات ومستويـات الترجمـة الّتي قدّمتهـا النّخبة من المترجمين السوريّين الّذين صـدرت ترجمـات لهم في الكثير من العواصم العربيّة وبرزت ترجماتهم كـأحسن ما يكـون وأقرب مـا يمكن إلى النّصوص الأصليّة وروحيّة الكتب الّتي ترجموها.

دمشق

ملحق رقم (١)

(١)
مشروع وزارة الثّقافة
١٩٦٠ ـ ١٩٩١

المترجمون الّذين اشتغلوا بترجمات الوزارة (اللّغة / الجنس)(*)

اللغة	العدد	الجنس
عن الفرنسيّة	٦٠	مترجماً بينهم ٨ مترجمات
عن الإنكليزيّة	٤٢	مترجماً بينهم ٩ مترجمات
عن الروسيّة	١٨	مترجماً ـ
عن الألمانيّة	٨	مترجمين بينهم مترجمة واحدة
عن الإسبانيّة	٣	مترجمين ـ
عن البلغاريّة	٢	مترجمان ـ
عن التركيّة	١	مترجم ـ
عن الإيطاليّة	١	مترجم ـ
المجموع	١٣٥	مترجماً بينهم ١٨ مترجمة

(٢)
ترجمات الوزارة حسب السنوات
١٩٦٠ ـ ١٩٩١

السنوات	العدد	
١٩٦٠ ـ ١٩٦٩	٤٧	عملاً(**)
١٩٧٠ ـ ١٩٧٩	٢٢١	عملاً
١٩٨٠ ـ ١٩٨٩	٤٣٨	عملاً
١٩٩٠ ـ ١٩٩١	٠٥١	عملاً
المجموع	٧٥٧	عملاً

(*) استناداً إلى قائمة تضمّ أسماء أبرز المتعاونين مع الوزارة في ميدان الترجمة.

(* *) اعتبرنا كلّ مجلّد بما في ذلك الأجزاء عمـلاً مستقلاً بغض النّظر عمّا يضمّ من نتاج.

ملحق رقم (٢)

(١)
نشاطات دار طلاس في ميدان النشر والترجمة
١٩٨٢ - ١٩٩١

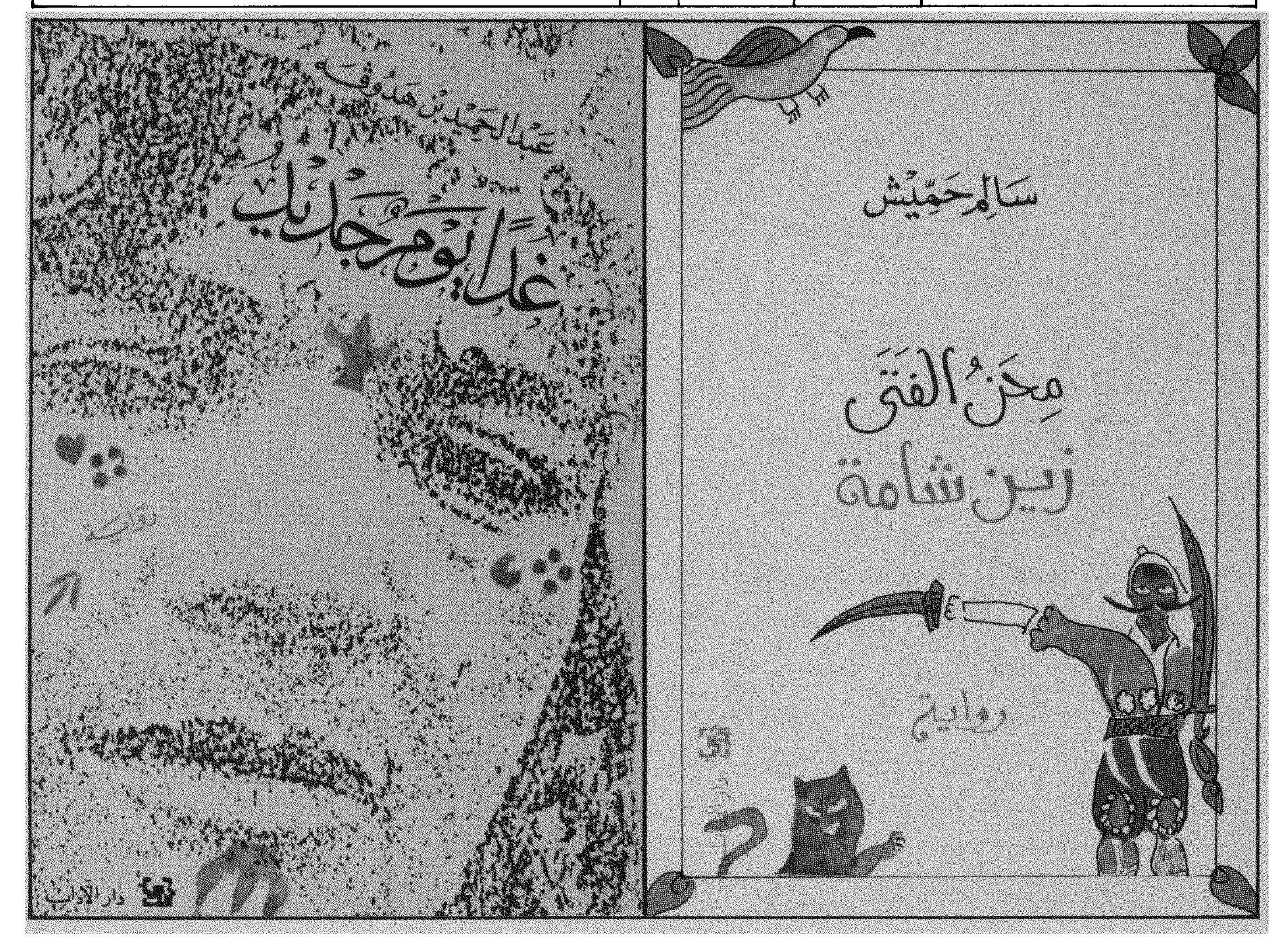
عدد الكتب الصادرة	٦١١	(١٠٠٪)
عدد الكتب المترجمة	٢١١	(٣٤،٥٪)
معدّل الإصدار السنويّ للترجمة	٢	

(٢)
نشاطات دار دمشق في ميدان النشر والترجمة
١٩٥٤ - ١٩٩١

عدد الكتب الصادرة	٣٦٠	(١٠٠٪)
عدد الكتب المترجمة	٦٤	(١٧،٧٪)
معدّل الإصدار السنويّ للترجمة	٢	

(٣)
نشاطات دار الأهالي في ميدان النّشر والترجمة
١٩٨٧ - ١٩٩١

عدد الكتب الصادرة	٩٢	(١٠٠٪)
عدد الكتب المترجمة	٢١	(٢٢،٨٪)
معدّل الإصدار السنوي للترجمة	٥	



نقدِّم هنا ملفّاً خاصّاً بالمفكِّر الأمريكي التقدّمي نعوم تشومسكي. ويتضمّن الملفّ حواراً شاملاً أجراه «شارلز م. يونغ»، مع تشومسكي ونشرته مجلّة الرولنغ ستون في ٢٨ أيّار ١٩٩٢؛ وقد اخترنا للحوار عنواناً فرعياً هو «الديموقراطيّة على الطريقة الأمريكيّة». يتضمّن الملفّ كذلك محاضرةً لتشومسكي بعنوان «مسؤوليّة المثقّفين»، ألقاها في جامعة هارفرد عام ١٩٦٦، وكانت دستوراً للحركة الطلاّبيّة والأكاديميّة المناهضة لسياسة التدخّل الأمريكي في فيتنام.

ولئن كان نشر الحوار لا يحتاج إلى مبرّر - فهو من بين آخر الحوارات التي أجريت مع مفكِّر الولايات المتحدة المعارِض الأوّل - فإنّ نشر المحاضرة يستدعي تفسيراً. فالحال أنّ المحاضرة لا تنتقد دور الولايات المتحدة في جنوب شرقي آسيا في نهاية الستّينات فحسب، وإنّما تركّز على مسؤوليّة المثقّفين الأمريكيّين في «تشريع» تلك السياسة وتبريرها ومدّها بالحجج المقنّعة بالعلم والموضوعيّة. وتشومسكي يتّخذ حيال أولئك المثقّفين موقفاً جريئاً ورافضاً ويحمِّلهم مسؤوليّةً كبرى عن المجازر التي ارتكبت في فيتنام. وسيجد القارئ في محاضرته هذه عرضاً مسؤولاً وموسَّعاً عن الجوّ الذي سادَ أوساط المثقّفين الموالين لسياسة الولايات المتحدة، وهو جوٌّ لم يندثر في السنوات الأخيرة ولاسيّما إبّان حرب الأمريكان التدميريّة ضدّ العراق.

ولعلّه من المناسب القول كذلك إنّ كثيراً ممّا ذكره تشومسكي عن سياسة الولايات المتحدة في فيتنام، وتبريرات المثقّفين الموالين لتلك السياسة، يجد صداه في سياسة الولايات المتحدة تجاه العراق وتبريرات المثقّفين الموالين لتلك السياسة في هذا البلد العربيّ.

على أنّه من نافل القول إنّ الحديث عن مسؤوليّة المثقّف الأمريكي لا يُعفي المثقّف العربي من مسؤوليّته هو الآخر عن القمع والقهر وحروب «الضمّ» والإلحاق والطائفيّة والمذهبيّة والاستسلام (ونقيضها المغامرة). فلا يكفي أن نصفِّق لتشومسكي ونأتي بمثل أفعال من ينتقصهم!

ونعوم تشومسكي (١٩٢٨ - ...) أستاذٌ في اللّغات الحديثة واللّسانيّات في معهد ماساشوستس للتكنولوجيا (M.I.T.). وهو، بعد «فرديناند دوسوسور»، أعظم من كتبَ في اللّسانيّات الحديثة. وقد طرح كتابان من كتبه نظرةً جذريّةً جديدةً لطبيعة اللّغة وتحليلها، وهذان الكتابان هما البنى التركيبيّة الكلاميّة (١٩٥٧) وخصائص نظرية التركيب الكلامي (١٩٦٥).

وقد عُرف عن تشومسكي كذلك معارضته الصارخة لحرب فيتنام، وإدانته لسياسة الولايات المتحدة في كوبا ونيكاراغوا وإيران ولبنان وفلسطين وهندوراس. واشتُهر كذلك بتبنّيه للأفكار الفوضويّة اليساريّة، فأغضب بذلك «اليمين» واليسار الماركسي على حدٍّ سواء. أمّا تأييده الدائم والحازم لنضال الشعب الفلسطيني - وهو التأييد الذي دفع ببعض الصهاينة إلى دمغه بلقب «اليهودي المعادي للساميّة» - فإنّه يكرِّس حقيقةَ وجود مفكِّرين - وإنْ قلّة - أمريكيّين يهود إلى جانب حقوقنا الوطنيّة رغم أنف بعض «القوميّين» المتعصّبين!

* * *

ولا بُدَّ، قبل الانتقال إلى الحوار والنَّصّ المترجمينْ، من الإشارة إلى كتاب تشومسكي الأخير الذي صدر منذ شهور قليلة وعنوانه العامُ الأوّل بعد الخمسمئة: الغزو مستمرّ. والحقّ أنّ هذا الكتاب يقدِّم معلوماتٍ هائلةً عن دور الولايات المتحدة في العالم ابتداءً من اكتشاف كولومبوس حتّى يومنا هذا، بملحظ التشابه بين مجازر العصور الماضية وجرائم الإمبرياليّة المعاصرة، ومع التركيز على الدور الأمريكي الحكومي في مآسي هاييتي وأمريكا اللاتينيّة والعراق وفلسطين. وإذا كان لنا أن نرسم، على نحوٍ عاجلٍ، سياسة الولايات المتحدة اليوم حيال قضيّتين عربيّتينْ معاصرتينْ هامّتينْ - هما: المسألة العراقيّة، والعمليّة السلميّة في الشرق الأوسط - كما رآها تشومسكي في كتابه الأخير، فإنّنا نرتئي

نعوم تشومسكي

لذلك الخطوطَ العامّة التي تعبرّ عنها المقاطعُ التالية:

أوّلاً - في المسألة العراقيّة:

عقب حرب الخليج الأخيرة، عاد جورج بوش لدعم صديقه وحليفه القديم صدّام حسين إذ سَحَقَ هذا الأخير الشيعةَ في الجنوب والأكرادَ في الشمال. وقد فسّر الإيديولوجيّون الغربيّون هذا بالقول إنّه على الرّغم من أنّ تلك الأعمال الوحشيّة تخدش حساسيّاتنا المرهفة، فإنّ علينا أن نقبلها حُبّاً بـ «الاستقرار» (Stability) في المنطقة.

وفي صفحة ٨٩ يفسرّ تشومسكي خلفيّة «الصداقة القديمة» و«الحِلْف القديم» السّابقَي الذِّكر بالكلمات التالية:

لقد تدخّلَ البيتُ الأبيضُ بشكلٍ مباشر وفي اجتماع سرّي للغاية عُقِدَ في تشرين الأوّل (أوكتوبر) عام ١٩٨٩ - فيما كان حائط برلين يتصدّع - ليضمن حصولَ العراق على بليون دولار إضافي على شكلِ ضمانات قروض. وكان البيتُ الأبيض بعمله هذا يتجاوز اعتراضات دائرةِ الخزينةوالتجارةالتي أكّدت أنَّ العراق لا يمكن أن يُوثَقَ به على صعيد قدرته على ردِّ الديون. ولقد فسرّت وزارةُ الخارجية الأمريكيّة سبَبَ تدخُل البيت الأبيض بالقول: «إنَّ العراق هامٌ جدّاً للمصالح الأمريكيّة في الشرق الأوسط: فهو ذو تأثيرٍ بالغٍ في العمليّة السلميّة، وهو مفتاحٌ لضمان الاستقرار في المنطقة وذلك بتوفيره فرصاً تجاريّة كبيرة للشركات الأمريكيّة». ولم تكن جرائم صدّام حسين ذاتَ بال، حتّى لحظة اقترافه جريمةَ العصيان [أي اجتياحه للكويت صيفَ ١٩٩٠]. ثُمّ عادَ الغربُ إلى دعم العراق ضمنيّاً في مواجهة عدوٍّ أخطر، هو الحرّيّة والديموقراطيّة في العالمِ الثالث... (*) وهكذا فإنَّ الدّرسَ واضحٌ مِن جديد: إنَّ الأولويّة هي للأرباح وللقوّة؛ وإنَّ الديموقراطيّة حين تتجاوز الشّكلَ تغدو [بالنسبة للإدارة الأمريكيّة] خطراً ينبغي التغلُّب عليه؛ وإنَّ حقوقَ الإنسان ذاتُ قيمةٍ أساسيّةٍ لأغراضِ الدعاية وحدها!

ثانياً - العمليّة السلميّة في الشرق الأوسط:

لقد وقفت الولاياتُ المتحدةُ وحدها - عمليّاً - ولسنين طويلة في وجه العمليّة السلميّة التي تُعطي للفلسطينيّين حقوقَهم الوطنيّة. وبين جناحَيِ الرَّفْض الإسرائيلي («حزب العمل» و«الليكود») آثرتِ الولاياتُ المتحدةُ الجناحَ الأوّل. فوصمت اسحق شامير الليكوديَّ بـ «الإيديولوجي»، في حين وصمتْ رابين العمّاليَّ بـ «البراغماتي»... بل إنَّ الإدارة الأمريكيّة سوف تعتبر الفلسطينيّين أنفُسَهم «براغماتيين» إنْ هم وافقوا على أن ترسم الولاياتُ المتحدة قواعدَ اللُّعبة: فلا يكون للفلسطينيّين حقوقٌ وطنيّة لأنَّ هذا هو ما قرَّرته الولاياتُ المتّحدة، وعليهم أن يقبلوا بالحكم الذّاتي؛ وهو حكمٌ شبَّهَهُ الصحفيُّ الإسرائيلي داني روبنستاين بحكم «أسرى الحرب أنفسَهم بأنفسهم داخل مخيَّم اعتقالهم»؛ حكمٌ ذاتيٌّ يكونون فيه أحراراً في جَمْع نفاياتهم في أماكِنَ معيَّنةٍ لم تحتلّها إسرائيل، شرطَ ألاّ تحملَ براميلُ النّفايات ألوانَ العلم الفلسطينيّ (على نحوِ ما أضاف واحدٌ من الإسرائيليّين الحَرْبيّين). وهكذا فإنَّ مصطلح «العمليّة السِّلْميّة»... يُعبِّر عن كُلِّ ما تقومُ به الولايات المتحدة من أفعال، بما في ذلك تعطيل العمليّة السلميّة ذاتِها، كما هو الحال في مثالنا هذا كما في أمثلةٍ كثيرةٍ أخرى! (ص ٣٨).

***

وإذا كان لا بدّ من ملاحظةٍ ختاميّة على النصّينْ اللّذين قمتُ بترجمتها، فإنّي ألفتُ نظر القارئَ إلى أنَّ تشومسكي إنسانٌ شديدُ التهكّم. وحين يقول «نحن» فإنّه غالباً ما يعني «الإدارة الأمريكيّة» أو «مثقّفيها التابعين» أو «الغباء الإعلامي المتحيّز في البلاد». ولذلك فقد ارتأيت أن أضع بعضَ عباراته بين مزدوجينْ، أو أن أُنهي بعضها الآخر بعلامات تعجّب غير موجودة في الأصل، تدليلاً على أنَّ المقصود هو السخرية لا واقع الحال.

د. سماح ادريس

(*) لا يُناقِش تشومسكي ما إذا كان البديلُ المطروحُ حاليّاً للعراق وللعالم الثالث هو بالضرورة بديلٌ ديموقراطيٌّ وحرّ!

حوار مع نعوم تشومسكي

الديموقراطيّة على الطريقة الأمريكيّة!

عندما ذهب «مايكل ألبرت» إلى بولندا عام ١٩٨٠ اكتشف أنَّ البولنديّين كانوا يظنّون أنَّ ثمّة تشومسكيّيْن اثنيْن. وقال ألبرت: «تشومسكي في اللسانيّات هو بمثابة سيغموند فرويد في علم النفس التحليلي». وألبرت هو محرّر تشومسكي في مجلة Z وصديقٌ له منذ الستّينات حين كان ألبرت آنذاك طالباً في الفيزياء ومنظّماً لحركات احتجاج معادية للحرب في جامعة M.I.T في ولاية ماساتشوستس. وأضاف ألبرت: «إنَّ جميع فروع اللسانيّات الحديثة تنبع من عمل تشومسكي. فضلاً عن أنَّ تحليله السياسي قد ألهم حركة السلام ما يزيد على ربع قرن. ولذلك فإنّه لم يكن في مقدور البولنديّين أن يظنّوا أنَّ بإمكان فردٍ واحدٍ فحسب أن يقومَ بكلّ هذه الأعمال!»

إنَّ القيام بمهنتيْن على نحو متواصل قد اقتضى التضحية من دون شكّ. ففي حلقة من حلقات البرنامج الأمريكي Saturday Night Live كان واحد من الممثّلين يحمل نسخة من دليل تشومسكي أثناء قيامه بمسرحيّة هزليّة قصيرة. فاتّصل ألبرت بـ «تشومسكي» ليقول له: «اسمعْ! إنّك على شاشة التلفزيون!»، لكنّه اكتشف أنَّ عليه أن يشرح لتشومسكي ما هو برنامج Saturday Night Live. إذن، تشومسكي لا يعرف شيئاً عن الثقافة الشعبيّة. إنّه لا يشاهد التلفزيون ولا يستمع إلى موسيقى الروك أند رول، وقد يذهب إلى السينما مرّةً واحدة في السنة، وليس له إلاّ وقت قصير يكرّسه لحياته الخاصّة.

غير أنَّ ما يعرفه «نعوم تشومسكي» حقّ المعرفة هو كيفيّة خلق الدماغ الإنساني للّغة. تخيّلْ، للحظة، أنّك تقرأ الآن وتفهم جملة لم تقرأها أو تفهمها من قبل. وتخيّلْ أنّك تفعل هذا مئات المرّات في اليوم الواحد من أجل تبادل المعلومات التي تفوق في تعقيدها الجملة الأخيرة. كيف نُفسّر مثلَ هذا المستوى العالي من الذكاء والإبداع اللّذين يمتلكهما إنسان عاديٌّ امتلاكاً تامّاً؟ «إنَّ ثمّة جواباً واحداً على هذا السؤال»، يقول تشومسكي، ويتابع: «انَّ مثل ذلك المستوى مبنيّ في صميم الدماغ، ونُولَدُ معه. ولو جاء أحد سكّان المريخ الأذكياء إلى الأرض فسيكتشف ذلك، وسيرى أنَّ اللغات الإنسانيّة جميعها متشابهة. إنّ البراعة هي في أن تجد القوانين الأساسيّة للّغات جميعها ـ وهذا هدف هائل لكنّ المرءَ قادر على الوصول إليه!».

لقد أمضى تشومسكي أكثر حياته الأكاديمية باحثاً في الأمور التقنيّة (هل من راغب في معرفة نظرية التألّي المحدود؟)، جاهداً في العثور على تلك القوانين المسمّاة بالكليّات الثابتة. ويطرح نظرية مؤدّاها، بشكل تقريبي، أنّنا نولد وفي رأس كُلّ منّا علبةٌ من الأزرار أو المفاتيح. وتقرّر الحضارة التي يولد فيها الطفل الكيفيّة التي تكون عليها تلك الأزرار. ففي أحد الأنساق تكون الأزرار هنغاريّة، وفي نسق آخر تكون أوردويّة.(*) وفي الحضارات جميعها، تبدأ الأزرار بالقرقعة حين يبلغ الطفل حوالي الثانية من عمره، ويشرع الطفل بتأليف جمل جديدة، تماماً مثلما يبدأ في سنّ الحادية عشرة بإنتاج خصائص جنسيّة ثانويّة. إنّ وصفاً لعلبة الأزرار تلك سوف يُخبرنا الكثير عن كيفيّة عمل الدماغ ـ وهي كيفيّةٌ قد كانت أمراً غامضاً إلى حدٍّ بعيد قبل مجيء تشومسكي.

إنّ واحداً من الأمور التي تنتج عن عمل تشومسكي هذا ـ وهو عمل لم يُبرهن بعد ـ هو أنّ لغة الإنسان وأكثر تصرُّفاته كذلك

* نسبة إلى الأوردو، لغة الباكستان الأدبيّة.

«ملائمةٌ ولكنّها غير مُسَبِّبة». وهذا الاستنتاج يحتوي على مفهوم هرطقيّ في الشقّ السلوكيّ من علم النفس. وبكلمات أُخرى، فإنّنا نُولَدُ بطاقة هائلة على الإبداع يستحيل التنبُّؤ بها؛ نولد بـ«غريزة الحرية». إنّ هذا المفهوم يضع تشومسكي على تخوم علم النفس والفلسفة واللسانيّات، وينسجم مع تراث حركة التنوير إبّان القرن الثامن عشر - تراث روسو والدكارتيّين والحرّيّين المتطرّفين[1].

وإذ يؤمن تشومسكي بأنّ الطريقة الفضلى لتحقيق حريّتنا القصوى التي نمتلكها بالوراثة إنّما تتمّ بالفوضويّة التي يطلق عليها اسم «الاشتراكيّة الحُرويّة»، فإنّه قد شنّ هجوماً لا هوادة فيه على الهرميّة الأمريكيّة وعلى الدولة القطريّة (Nation - State) بشكلٍ عام. وهذا ما جعله نبيّاً مُهاناً في أرضه. فالحال أنّ قلّة ضئيلة من الأمريكيّين العاديّين يعرفون تشومسكي، رغم كونه واحداً من أكثر المثقّفين المؤثّرين الذين يحظون بالاحترام على امتداد العالم أجمع باستثناء الولايات المتحدة الأمريكيّة. ولقلّما روجع كتابٌ من كُتبه في وسائل الإعلام الكبرى أو المجلاّت الأكاديميّة القياسيّة. ولا تظهر مقالاته إلاّ في مجلاّت يساريّة صغيرة كمجلّة Z. وتتجاهله محطّات التلفزيون الأمريكيّة وتُؤْثر عليه الأقزام الذين ترضى عنهم شركة «الجنرال الكتريك» فيظهرون على برامج الأحد الصباحيّة. ولو ذُكر تشومسكي على الإطلاق، فإنّه يُدمَغ عادة بلقب «اليهودي الذي يكره نفسه»، وذلك بفضل نقده الكاسح للكيفيّة التي تُعامل بها اسرائيل الشعبَ الفلسطيني. وقد وضع تشومسكي جريدة **النيويورك تايمز** في وضع يعرّضها للعطب الدائم. فكيف نفسّر أنّ واحداً من أذكى الناس في الأرض يعتقد أنّ هذه الجريدة (التي تحوز أكبر معدّل من المبيعات في أمريكا) ركامٌ عابقٌ بالأكاذيب المتعلّقة بجرائم الولايات المتحدة في الحروب؟ بل الأدهى أنّ تشومسكي يبرهن ذلك على نحو منتظم، وبحواشٍ مستفيضة. ولمّا كان تفسير مثل ذلك السؤال منعدماً، فإنّ الجريدة تتجاهل تشومسكي . . . هكذا وببساطة.

وُلِد نعوم تشومسكي في فيلادلفيا في السابع من كانون الأوّل عام ١٩٢٨. وكان أبوه ويليام، الأكاديمي العبراني، قد هاجر من قرية صغيرة في أوكرانيا تفادياً للخدمة العسكريّة. وكانت أمّه «إلسي» أكاديميّة عبرانيّة هي الأخرى، وتكتب كتباً للأطفال. وفي جميع الاعتبارات، فإنّ نعوم الطفل قد نضج قبل الأوان، وكانتْ لوالديه بصيرةٌ فذّة مكّنتهما من إلحاقه بمدرسة تقدميّة تجريبيّة. وفي العاشرة

(١) هم القائلون بحريّة الإرادة وعدم خضوعها لقانون الضرورة

في العاشرة من عمره كتبَ افتتاحيّات تُدافع عن الفوضويّين في الحرب الأهليّة الإسبانيّة، وهو اليوم يكتب كتباً في فترة زمنيّة يعجز أكثرنا عن قراءة ما كتبه فيها!

من عمره بدأ نعوم يكتب افتتاحيات تدافع عن الفوضويّين في الحرب الأهليّة الاسبانيّة! ولطالما استقلّ القطار، إبّان سنوات مراهقته، إلى نيويورك حيثُ أمضى بعض الوقت في كُشكٍ للصحف يمتلكه عمّه - وهو كشك كان يجتمع فيه بعضُ اليهود الراديكاليّين من أبناء الطبقة العاملة فيبحثون في أمور السياسة والأدب. وحصل على شهادة الدكتوراه في اللسانيّات من جامعة M.I.T وثوّر حقْلَه عدّة مرّات. ومع حلول بداية الستّينات كان تشومسكي قد صمّم لنفسه حياةً هانئة: بيتاً في الضاحية، وعائلة فتيّة أحبّها، وعملاً علمياً مُرضياً. ثمّ التفتَ إلى حرب ڤيتنام، وجهر برفضه لها رغم أنّ هذا كان أمراً غير آمن آنذاك. ورفض دفع ضرائبه - وهو عملٌ احتجاجي استمرّ في القيام به حتّى منتصف السبعينات - وساعد على تشكيل هيئة Resist («قاوِمْ») التي حثّت الشبّان الأمريكيّين على عدم تأدية الخدمة العسكريّة. وحين خضع الدكتور «بنجامين سپوك» للمحاكمة بسبب قيامه بعمل مماثل، كان تشومسكي شريكاً (غير مُتّهم قانونياً) في المؤامرة.

وفي عام ١٩٦٧ تقاسم الزنزانة مع «نورمان مايلر» عقب تظاهرة جرت أمام الپنتاغون. ويذكر «مايلر» في **جيوش الظلام** أنّ تشومسكي كان يُعتبر في الـ M.I.T. «إنساناً عبقريّاً رغم كونه لم يتجاوز إذّاك الثلاثين من عمره». وقد وصفه «مايلر» آنذاك بأنّه «رجلٌ نحيل، حادّ الملامح، ينمّ عن التقشُّف، وذو سيماء تدلّ على الاستقامة الأخلاقيّة الدمثة، لكنْ المطلقة». ولا يزال مثل هذا الوصف مناسباً حتّى اليوم.

ومع كون تشومسكي في الثالثة والستين، فإنّه لا يزالُ يلتزم ببرنامج عمل قاس. ففي النهار يقوم بالتدريس والأبحاث. وفي عدّة أمسيات في الأسبوع، في الطوابق السفلى من الكنائس على امتداد الولايات المتحدة، يُحاضر عن شرور السياسة الخارجيّة التي تنتهجها بلاده. وفي ثقافة اليسار الحقيقي المعزولة - وهي ثقافة لا تشكّل في حدّ ذاتها سوى جزء فحسب من الثقافة الأمريكيّة -، فإنّ

محاضرةً لتشومسكي سوف تكهرب مَنْ ليسوا سوى هياكـل عظميّـة، وتترك فضلةً فيهم من الطاقة المعنويّة لشهور تالية!

إنّه ليكتبُ كتباً في فترة زمنيّة يعجز أكثرنا عن قراءة ما كتبه فيهـا! ولعلّ أفضل كتاب للقارئ المبتـدئ أن يكون دليـل تشومسكي **(The Chomsky Reader)** وهو مجموعةٌ من المقالات القـارصة، والمرِحة في كثير من الأحيان. أما كتابه الأخير **عَوْق الديمقراطيّة**[1]، فهـو نزعُ أحشاءٍ مذهلٌ لسياسة الولايات المتحدة حيال العالم الثالث. . .

والغريب في الأمر أنَّ تشومسكي لا يعتبر نفسه كاتبـاً، ويصرّ على أنـه «لا يزاول أيّ حـرفة». ويقـول إنّـه لم يقـرأ مقـالتـه «مسؤوليـة المثقّفـين» ذاتهـا، وهي مقـالـة نشرتهـا **The New York Review of Books** عام ١٩٦٧، ولم تعد هذه الجريـدة تلمس تشومسكي اليـوم! والمقالة هذه كان قد دوّنها واحد من تلامذته أثناء حـديث اعتيادي؛ ومع ذلك فـإنّها ترسم تعـريفاً لحركة السـلام كأفضـل ما تعـرّفُ به الوثيقة الرسميّة. وقد دفعت هذه المقالة باسم تشومسكي إلى مصاف «ثـورو» و«إيمـرسـون»[2] في نـطاق أدب التمـرّد. مـا هي مسؤوليــة المثقّفـين؟ يجيب تشومسكي: «أن يقـولـوا الصـدق وأن يفضحـوا الأكاذيب».

* لنبـدأ بكتـابـك الأخير عَـوْق الـديمـوقـراطيّــة. مـاذا تعني بـ«الديموقراطيّة»، وماذا يعني حكّامنا بـ«الديموقراطيّة»، ولماذا يعوقون ما تعنيه أنت بـ«الديموقراطيّة»؟

ـ لِـ «الـديمـوقـراطيّة»، شـأنها شأن معـظم مصـطلحـات الخـطاب السيـاسي، معنيان مختلفـان. هناك المعنى القـامـوسي، وهنـاك المعنى الذي يُستخدم لأهداف تتعلّق بالسيـطرة والمنفعة. حسب القـاموس تستطيع أن تقـول إنَّ نظامـاً ما هـو نظام ديمـوقراطي بقـدر ما يمتلك المواطنون سبلاً حقيقيّة للمشاركة في قرارات تتعلّق بالأمـور العامّـة. وفي هذه الحال فإنّ «الديموقراطيّـة» ليست أمراً يُجـابُ عليه بـ«نعم» أو «لا»؛ بل إنَّ ثمّة أبعاداً كثيرة مختلفة في المجتمعات المختلفة. وأمّا بالمعنى الايديولوجي لـ «الديموقـراطيّة» ـ فالمعنى الأورويلي[1] هو المعنى الذي تُستعمل به الكلمة استعمـالاً فعليّاً ـ فـإنّ مجتمعاً مـا لا يكون ديموقراطيّاً إلّا حين تقوده فئاتٌ من رجال أعمال يخضعـون لفئات من رجال أعمال آخرين يقودون الولايات المتحدة.

فمثـلاً، كانت «غـواتيمالا» في بـداية الخمسينـات «ديمـوقـراطيّـة» رأسماليّة بالمعنى القامـوسي للكلمة. والواقع أنّها كـانت من أكثر الأنـظمة ديموقراطيّـة فـي العالم الثالث قاطبة. فقـد كانت تحـظى بدعم شعبي كبير، وهذا أمرٌ لا شكّ فيه. يكفي أن تقرأ تحاليل وكالة المخـابرات المركـزيـة CIA؛ فقـد كـان من الأمـور التي تقلق الأمـريكيّـين أنّ الحكومة الغواتيماليّة ذات دعم شعبي هائل. غير أنَّ غواتيمالا كـانت تنتهج سياسات لا ترضى عنها الولايات المتحدة: مثل سياسة القوميّة المستقلّة، والتنمية المحليّة، والإصـلاح الزراعي، وغـير ذلك. لقـد كانت مثل تلك السياسات تؤذي الأشخاص الذين عدّتهم الولايـات المتحدة حلفاءَها الطبيعيّين: أي رجال الأعمال المرتبطين بـالشركات الأمريكيّة، والعسكر الذين يأخذون أوامـرهم من الولايـات المتحدة. فكـان على الـولايات المتحـدة أن تُسقط الحكومـة في غواتيمـالا عـام ١٩٥٤ لكي تحمي ما نُسميّه ـ نحن الأمريكيّين ـ بـ «الديموقراطيّة».

أو خُـذ مثالاً أحـدث: نيكاراغـوا في الثمانينـات. لقـد حـدثت انتخابات هناك عام ١٩٨٤. غـير أنَّ تلك الانتخابـات لم تكن وفق ايديولوجيا الولايات المتحدة؛ فحسب الجرائد والمجلات الأمريكيّة، لم تحدث أيّ انتخابـات آنذاك، بـل إنَّ الانتخابـات لم تحدث إلّا في عام ١٩٩٠. وأمّا الحقيقة التاريخيّة فتبيّن أنَّ انتخابات حرّة قد جرت بالفعل عام ١٩٨٤، وربّما لم توازها أيّ انتخابات أخرى في التاريـخ من حيث خضوعها للمراقبة الدقيقة. فقد أجرت جمعيّـة الدراسـات الأمـريكيّة الـلاتينيّة ـ وهي الجمعيّـة المحترفـة التي تضمّ الأكاديميّـين الأمـريكيّين الـلاتينيّين ـ أوّل تحليـل مفصّل تقـوم به لأيّ انتخـابات أمريكيّة لاتينيّة. وأرسلت الحكومة الدانمركيّة، وهي حكومة شـديدة الرجعيّة وموالية للأمريكان، وفداً إلى نيكاراغوا؛ وكذلك الأمر بالنسبة للبرلمان الإيرلندي. وتدفّق المـراقبون. وكـان الاستنتاج العـام الذي

(١) صدر تعريباً له العام الماضي عن مركز دراسات الوحدة العربيّة (بيروت) ومؤسّسة عيبال (دمشق). والجدير ذكره أنّ تشومسكي أصدر بعد هذه المقابلة كتاباً آخر هو **العام الأوّل بعد الخمسمئة: الغزو يستمرّ**.

(٢) هنري دايفيد ثـورو (١٨١٧ ـ ١٨٦٢) مؤلّف أمريكي وصـديق لايمرسـون. وقـد اعتُبر كتـابه الحيـاة في الغـابـات (١٨٥٤) من التحف الأدبيّـة، ويصف تجربته خلال سنتين في الغـابات. واشتهـر كذلـك بمقالتـه «العصيان المـدني» (١٨٤٩) التي يُـدافع فيهـا عن حقّ الفرد في رفض دفـع الضرائب حين يمـلي عليه الضمير ذلك، ويشرح تقنيّة المقاومة السلبيّة التي تبنّاها غاندي لاحقاً.

أمّا «رالف والدو إيميرسون» (١٨٠٣ ـ ١٨٨٢) فشاعر وفيلسوف أمريكي كان ذا أثر بيّنٍ في الحياة الأمـريكيّة من خـلال تقديسـه للطبيعة وللصـوفيّة. وقد حثّ عام ١٨٣٧ في خطاب قرأه لتلاميذ جامعة هارفرد على استقلال أمريكا الثقافي.

(١) نسبة إلى جورج أورويـل (١٩٠٣ ـ ١٩٥٠) الذي كـان يكره التـو ليتـاريّة. أشهر أعماله مزرعة الحيوان (١٩٤٥) و١٩٨٤ (١٩٤٩)

طلع بـه حتّى أكثر المـوفدين رجعيّـة هو أنّ الانتخـابـات قـد كـانت حقيقيّة.

* أذكر أنّني قرأت في مجلّة Z من يقول إنّ نيكاراغوا كانت تمتلك قدراً من الديموقراطيّة يفوق ذاك الـذي تشهده الـولايات المتحـدة في أكثر انتخاباتها الرئاسيّة.

- إنّ ما تقولـه، بالمعنى القـاموسي، أمـر قابـل للنقاش. فبـالمعنى الاصـطلاحي الـرسمي - المتعلّق بمـا إذا كـانت آلات الانتخـاب تعمـل، وغير ذلـك من الأمـور - لا يمكن مقـارنتهـا بـالانتخـابات الأمـريكيّة. إنّ نيكاراغوا بلد ينتمي إلى العـالم الثالث. غـير أنّه من الشائع في العالم الثالث أن تكون ثمّة خيارات انتخابيّة أكثر من تلك المـوجـودة في الـولايـات المتحـدة. وذلـك لأنّنـا في أمـريكـا نمتلك ديمـوقـراطيّـة بـالمعنى الأورويـلي: إنّ الـدولـة لا تتـدخّـل وتـوقف المرشحين، غير أنّ الخيار ضيّق؛ وهذا ما نُسَمّيه «ديموقراطيّة فعّالة»!

وأيّاً يكن الأمر، فـإنّ انتخابـات ١٩٨٤ لم تجرِ لأنّها لم تتـلاءم مع الشرط الذي وضعته الولايات المتحدة، وهو أن تقرّر نتيجتها سلفاً. بل إنّ الولايـات المتحدة حـاولتْ أن تعطّل الانتخـابات مستخـدمة جميـع الوسـائل الممكنـة. فـ«الكونـترا» التي لم تكن إلّا قوّة إرهـابيّة تسيِّرها الولايات المتحدة، جهدت لتعطيل الانتخـابات ونجحت في ذلك. لقد هـاجم عناصر «الكـونترا» مـراكز الاقـتراع، وقامـوا بغير ذلـك من الأمور التخـريبيّة. وكـان ثمّة مـرشّح ينـطق باسم الإدارة الأمريكيّة، هو صاحب بنك قضى أكثر حياته في الولايات المتحـدة، وقد اعتبرته الصحافة الأمريكيّة مرشّحاً شعبيّاً. غير أنّه لم يكن هناك أيّ دليـل على مثـل هذا الـزعم. وعندمـا اتّضح أنّـه لن ينجـح في الانتخابات، حُثَّ على الانسحاب. وتبـيّن لاحقاً أنّـه كان يتقـاضى مرتباً ثابتاً من وكالة المخابرات المركزيّة الأمريكيّـة (CIA). ثمّ ترى الصحـافة الأمـريكيّة تـدّعي «أنّه لم تجر أيّ انتخابـات وأنّ المرشّـح الأساسي قد انسحب!». لقـد رُمِيَتْ الانتخـابـات بـالـتزوير، وذلـك لكي يُبَـرَّرَ الهجومُ عـلى نيكـاراغـوا. لم يـزعجنـا «سـومـوزا»، لكنّ الانتخابات هي التي أزعجتنا!

حين حصلت الانتخابات التاليـة عام ١٩٩٠، كـانت البلاد قـد دُفعت آنذاك إلى البؤس الشامـل. فقد تمّ تـدميرهـا تدمـيراً حقيقيّاً بفضل اعتداءات «الكونترا» والحرب الاقتصاديّة التي ربّما كانت أشدّ فتكـاً. وعنـدمـا أعلنت نيكـارغـوا عن الانتخـابـات، أذاع البيت الأبيض بـوضوح أنّ انتخـاب مـرشّحٍ أمـريكي سـوف يعني نهايـة للخنق الاقتصادي.

في هـذه الأثنـاء استمـرَّت الـولايـات المتحـدة في الحفـاظ عـلى «الكونترا»، خارقةً بذلك اتّفاق رؤساء أمريكا الوسطى القاضي بحلّ القـوات الإرهابيّـة المموّلـة من قبل الأمـريكـان. وأُطلق عـلى ذلـك الحفاظ «المساعـدة الإنسانيّـة»، مع أنّ المحكمـة الدوليـة كانت قـد حكمت بأنّها مساعدةٌ عسكرية واضحة. لكنّ هـذا القرار كـان قرار المحكمة الدوليّة فحسب! وهنا أيضاً يحضر السؤال الأورويلي المتعلّق بمـا هو قـانـوني ومـا هـو غـير قـانـوني. وكـان ردّنـا [أي ردّ الإدارة الأمريكية] واضحاً: سوف تستمرّ «الكونترا» في اعتداءاتها الإرهابيّـة مـا دام الشعب لم يصـوّت كـما يحلو لنـا. وفي ظـلّ الاعتـداءات الإرهابيّة والخنق الاقتصادي جرت انتخابات، فتمّ التصويت على ما يحلو لجـورج بوش، وسُمّي ذلـك التصويت «انتخـابـاً». لقـد كـان البيت الأبيض واضحـاً: إذا صـوّتم كـما يحلو لنـا، عشتم. أمّا إذا صوّتم عكس إرادتنا فإنّ اثيوبيا [حيث المجاعـة] سوف تبـدو أفضل حالاً منكـم! وهكذا سُمّيت هذه الانتخابات بالحرّة. وأمّا تلك التي لم تستطع الولايـات المتحدة أن تتحكّم فيهـا، فإنّها لم تكن كـذلك! وبالمناسبة، فقد كان هناك شيء يشبه الإجماع على مثل هـذه التفرقـة في الصحافة الأمريكيّة.

* الجميع، من «مايكل كينسلي» إلى «بـاتريـك بيوكـاين»، يساراً ويميناً.

- حتّى «أنطوني لويس». الجميع كانوا منتشين بـالنتيجة التي آلت إليها هذه الانتخابات «الـديموقـراطيّة». وكـانت جريـدة **النيويـورك تايمز** مضحكة بشكل خاص؛ فقد كتبت في أحد عناوينهـا العريضـة «الأمريكيُون متّحدون في الفرح» - وهـو عنوان عـريض تجدُهُ في بلد غريب عجيب توتاليتاريّ مثـل ألبانيـا. وقال عنـوان عريضٍ آخـر. «الولايات المتحدة انتصرت. لعبة عادلة»، وهذا يعني انتخبـوا عـلى طريقتنا، أو موتوا.

إذن عليك أن تختار. أيّ لغة سوف تتكلّم: الإنكليزيّة، أو لغـة «أورويل»؟ بل إنّ أورويل نفسه لم يجز خيالاً واسعاً يتيح لـه التفكير بمثل هذه الأمور.

* الحقّ أنّ روايـة **١٩٨٤** لأورويل تحكي عن الـولايات المتحـدة وإنكلترا كما تحكي عن روسيا الستالينيّة سواءً بسواء.

- قد يكون هذا ما عناه بالفعـل. غير أنّ السبب الأوحـد الذي صـار من أجله محبوبـاً هو أنّ المرء في استـطاعتـه أن يؤول كُـلّاً من **١٩٨٤** و**مزرعة الحيوان** بأنّها يحكيان عن الاتحاد السـوفياتي وحـده. وهذا ما جعل أورويل مقبولاً.

* هل تشعر بالغثيان حين تسمع منظّراً ايديولوجياً يمينياً متطرّفاً مثل نورمان پودهورتز يصنّف نفسه ضمن التراث الأوروبي من حيث وقوفه في وجه القوّة واختراقه حجب الدعاية الزائفة.

بعضُ «المثقّفين» لا تجتاحهم العاطفة الإنسانيّة إلاّ حين يتعلّق الأمر بجرائم الآخرين!

- إذا أخذنا الجزء الأوروبي الذي يتحدّث عنه پودهورتز، فإنّه ليس كليّ البعد عن الحقيقة. إنّ پودهورتز مهتمّ بالكتابات الأوروبيّة التي تدين العدوّ الرسمي. غير أنّ في استطاعة المرء أن يقول كذلك إنّ پودهورتز ينتمي إلى تراث كلّ كوميسير شيوعي[1]. إنّ أيّ كوميسير شيوعي يدين جرائم الولايات المتحدة بلا شكّ. والحق أنّ باستطاعتك أن تقرأ **البراڤدا** فتنهمر الدموع على خدّيك حزناً على المعاملة الرهيبة التي يلاقيها السود في الجنوب الأمريكي، على الجرائم الأمريكيّة في الهند الصينيّة. إنّ الكوميسيرين لا تتملّكهم العاطفة إلاّ حين يتعلّق الأمر بجرائم الولايات المتحدة. ومثلهم في ذلك نورمان پودهورتز الذي لا تجتاحه العاطفة إلاّ حين يتعلّق الأمر بجرائم الآخرين.

غير أنّ الناس الشرفاء، في الاتحاد السوفياتي أو هنا، سوف يكترثون للجرائم التي ترتكبها الدولة التي ينتمون إليها - تلك الدولة التي يتحمّلون جزءاً من المسؤوليّة عن قيامها. وإنّنا نقدّر هذا حين نتحدّث عن الروس؛ ولا نكرّم مأجوري الحزب الشيوعي الروسي حين يدينون الجرائم الأمريكيّة. إلاّ أنّنا لا نطبّق هذا المنطق عينه ههنا في أمريكا. فمثل هذا التطبيق غير معقول، لأنّه عقلاني وشريف، وحين تكون عقلانياً وشريفاً فإنّك تُستبعد في العادة من الدوائر المتعلّمة، من الطبقات المحظيّة. إنّ هذا لهو أمر خطير جدّاً.

* حين تقرأ كتّاب الأعمدة المحافظين يتّضح لك أنّ موقفهم ثابت في نسبة كلّ ما هو خير إلى القوّة (السلطة)، ونسبة كلّ ما هو شرّ إلى الفقير أو إلى كبشِ محرقةٍ آخر.

(١) الكوميسير أو المفوّض الشيوعي: مسؤول في الحزب الشيوعي يُعهد إليه ببثّ المبادئ الحزبيّة في وحدة من الوحدات العسكريّة والتأكّد من صدق ولاء أفرادها للحزب.

- هذا صحيح. إنّ موقفهم ثابت بالفعل. وهذا مماثل تماماً لما تجده في **البراڤدا** أيّام ستالين. غير أنّ باستطاعة المرء أن يفهم لماذا يتوجّب على سوفياتي آنذاك أن يكون مأجوراً للحزب أو يخرس؛ فقد كان الكلام شديد الخطورة. حاولْ أن تكونَ إنساناً شريفاً، فإنّك سوف تنتهي في الغولاج (مراكز التعذيب). لكنْ حاولْ أن تكون إنساناً شريفاً في الولايات المتحدة، فإنّ ما سوف يحدث لك لن يكون أمراً ذا بال.

* هنا، في أمريكا، يُفقرونك إن كنتَ شريفاً!

- وباستطاعتهم أن يشوّهوا سمعتك. ثمّة غرامة ينبغي على الشريف أن يدفعها. غير أنّ مثل هذه الغرامة لا يمكن مقارنتها بالتعذيب أو القتل. هنا، في أمريكا، الوضع أسهل بكثير. وهذا يعني أنّ الناس، ولا سيّما أولئك المحظيّون، الذين لا يكونون شرفاء هم ذوو مستوى أخلاقي/معنوي أخفض بكثير من أسوأ الكوميسيرين إبّان حكم ستالين!

* كيف تفسّر أنّ القتل والتعذيب أقلّ هنا؟ إنّك لو نظرت إلى أمريكا الوسطى لوجدت أنّ قادتنا قادرون على ذيْنِك الأمرين بشكل واضح. إنّ تأويلي لأحداث الستّينات - كتلك التي جرت في ولاية «كنت»، واغتيال «فرِد هامپتون» التابع لمنظمة «الفهود السود»، وتلفيق تهم بحقّ «جيرونيمو پرات» - يقول إنّها كانت تهدف إلى تحذير الناس بأنّ عصابات القتل قادرة على العمل هَهنا، في أمريكا، أيضاً.

- عليك أن تفهم طبيعة المجتمع الأمريكي. لقد حصلت اغتيالات بحقّ «الفهود السود»، وأسوأ الحالات التي أعرفها اغتيال «فرد هامپتون». إنّ اختياره بالذات لهو أمرٌ لافت للنظر. لقد كانت «الفهود السود»، شأنها شأن كثير من المنظّمات التي انبثقت من «الغيتوهات»[1]، منظمة مختَلَطة: احتوت لصوصاً عاديّين، كما احتوت منظِّمين جدّيّين اعتُبروا خطراً حقيقيّاً. وكان «فرد هامپتون» منظِّماً فعّالاً في «غيتو» شيكاغو؛ وكان واحداً من الأهداف الأساسيّة لإرهاب الـ FBI (رجال البوليس الفدرالي)، الذين اغتالوه بالتعاون مع «دائرة بوليس شيكاغو» بعد خطّة أعدّها الـ FBI. ولكنّك سوف تلاحظ أنّ أحداً لم يهتمّ بذلك.

فمثلاً، لم يتحدّث أحد عن هذا الأمر في التحقيقات المتعلّقة بفضيحة «ووترغيت». لم يقل أحد [للرئيس] ريتشارد نيكسون:

(١) أحياء الأقلّيات، سوداً أو يهوداً أو غير ذلك.

«لحظة واحدة من فضلك، لقد دبّرت اغتيالاً على طريقة الغستابو[1] لواحد من منظّمي الغيتو». إنّ جُلّ ما قالوه في تحقيقات «ووترغيت» هو التالي: «لقد شتمتَ رجلاً قويّاً. إنّ الدستور يتهاوى»!

وهكذا تمّ اغتيال «فرد هامپتون». إلاّ أنّ الناس البيض ذوي الحظوة لم يتعرّضوا للاغتيال، بمن فيهم أولئك الذين كانوا يجهرون بمعارضتهم جهراً شديداً. وهذا ما يعكس طبيعة المجتمع الأمريكي: إنّه ليس مجتمعاً توتاليتاريّاً (شموليّاً)، بل إنّه مجتمع حرّ جدّاً يتهيّأ لدخول الطور الأخير من الرأسماليّة؛ إنّه ليس مجتمعاً رأسماليّاً صافياً، بالطبع، فمثل هذا المجتمع لا يستطيع البقاء أسبوعاً واحداً.

* هل تعتقد أنّ اليسار إذا ما حزم أمره في التسعينات فإنّنا سوف نجد نشاطات حكوميّة شبيهة بتلك التي تحدّثنا عنها للتوّ؟

ـ لا أعتقد ذلك.

* لن نجد شيئاً شبيهاً بـ «كوينتلپرو»؟

الحرّيّة في الولايات المتحدة سلعة تحصل على أكبر قدرٍ منها بقدرِ ما تدفع!

ـ كانت «كوينتلپرو» تمييزيّة. فحين تُوجّه نحو السود تكون قتلاً؛ وحين تُوجّه نحو البيض تصير تعطيلاً لأعمالهم، وتشهيراً بهم، وتلفيقاً لأخبار تتعلّق بتصرُّفاتهم الجنسيّة، وأشياء من هذا القبيل. ثمّة فرق كبير بين المعاملتيْن، يتوقّف على ما إذا كان المرء ذا وضعٍ مميّز أو لا. وفي مجتمعنا الأمريكي، يكون الناس ذوو السلطة والثروة أحراراً نسبيّاً. فالحريّة سلعة، شأنها شأن كلّ شيء آخر في مجتمع رأسمالي: تحصل على أكبر قدر منها بقدرِ ما تدفَع! وإن كنت غنيّاً ولون جلدك هو اللون «الصحيح» فإنّك تستطيع أن تشتري الكثير. إنّ النّاس ذوي الامتيازات الذين يديرون هذه البلاد في واقع الحال لا يريدون للدولة أن تكون قويّة لئلاّ تلاحق أمثالهم. ولذلك فإنّهم سوف يحمون الحقوق المدنيّة لمن يكرههم شرط أن يكون هؤلاء من الطبقة «الصحيحة».

* هل سبق أن تساءلت عن نفسيّة هؤلاء الكوميسيرين الأميركان؟ لقد كتبتَ عن عمليّة «التصفية» (Filtering) التي يترقّى بموجبها المطيع وينتهي العاصي في مكانٍ آخر. غير أنّي أتساءل عمّا يجول في أذهانهم؟

ـ لا أعتقد أنّه من الصعب جدّاً أن نتصوّر الجواب. إنّ جميع الناس الّذين التقيتُ بهم ـ بمن فيهم أنا بالذات ـ قد قاموا بأشياء سيّئة في حياتهم، أشياء يعلمون أنّه كان ينبغي عليهم ألاّ يقوموا بها. ثمّة أناس قليلون يقولون «حقّاً لقد قمنا بعمل رديء». إنّ ما يفعله الناس في العادة هو أن يلفّقوا طريقةً تشرح لماذا كان ما قاموا به هو الصحيح. هذه هي ـ بشكل أساسي ـ الطريقة التي تعمل بها التشكّلات المعتقديّة: تكون لديك مصلحة ما، شيءٌ ترغب به، وعلى أساس تلك المصلحة أو هذا الشيء المرغوب تبني نظاماً معتقديّاً يجعل من نظرتك هذه أمراً صائباً وعادلاً. ومن ثمّ تؤمن بهذا النظام المعتقدي. إنّ هذا عيب إنساني شائع.

هناك أناس يمارسون تلك النظرة بطريقة تفوق الآخرين. وإنّ أشطر من يمارسها يصيرون كوميسيرين. فالحال أنّ «أفضل» مخطّط هو أن يكون ثمّة كتّاب مقالات يؤمنون بما يقولون؛ ذلك أنّ السّاخرين الكَلْبيّين يميلون إلى إغفال بعضِ المفاتيح (Clues) لأنّهم يحاولون على الدوام أن يحتالوا على كذبهم. إذن فإنّ أولئك القادرين على تصديق كلّ ما يدعم السلطة والامتيازات ـ شرط أن يتمّ ذلك التصديق على نحوٍ استقلالي في رأيهم ـ هم «الأفضل» [من وجهة نظر السلطة طبعاً].

إنّ القاعدة هي أنّك إذا أخضعت ذاتك لمصالح الأقوياء ـ سواء أكان هؤلاء آباء أم أساتذة أم أيّ أناس آخرين ـ وإذا فعلت ذلك طوعاً وبطريقة مهذّبة، فسوف ترتقي. لنفترضْ أنّك تلميذ في مدرسة، وأنّ الأستاذ يقول شيئاً عن التاريخ الأمريكي يكون من السخف بحيث أنّك تشعر بالضحك. وأتذكّر هذه الحكمة منذ الطفولة؛ فلو نهضتَ وقلت: «إنّ هذا أمر تافه حقّاً» فإن أحداً لن يصدّقك، لأنّ الحقائق مقلوبة وسوف تقع في المتاعب.

* هل تذكر ما حدث لك؟

ـ لقد حصل هذا مراراً كثيرة. طُرِدت من الصفوف. حسناً، لم أُطرد كثيراً... فثمّة أناس واجهوا الأساتذة بشكل ثابت فوُصموا بأنّهم يعانون من مشكلات سلوكيّة. فما إن تطرح أسئلة أكثر ممّا ينبغي، وتسأل عن الأسباب بدل أن تكتفي بتنفيذ الأوامر، حتّى يصنّفوك في خانات معيّنة: كالقول إنّك «مفرط النشاط» (Hyperactive)، أو عديم النظام، أو مفرط الإحساس. ويجري

(١) البوليس السرّي النازي.

هذا طوال حياتك التعليميّة والمهنيّة. فالصحفي الذي يشرع بانتقاء الأمور التي لا يتوجّب عليه انتقاؤها يُستدعى من طرف رئيس التحرير الذي يقول له: «إنّك تضيّع موضوعيّتك. إنّك قد ورّطت أحاسيسك أكثر ممّا ينبغي في القصص التي تكتبها. لماذا لا تعمل في محكمة البوليس إلى أن تفهم المسألة فهماً صحيحاً؟».

إنّ هذا يحدث في الطفولة حقّاً. وإذا قبلتَ الأمر بهدوء وسايرته بغضّ النظر عن مشاعرك، فإنّ ما تقوله سوف يصبح مبدأ هادياً لك في نهاية المطاف، لأنّه من الصعب جدّاً أن تؤمن بأمر وتقول أمراً آخر. وأستطيع أن أرى ذلك بوضوح في خلفيّتي الأكاديميّة ذاتها: اذهبْ إلى أيّ جامعة نخبويّة فستجد أنّك تتحدّث في العادة إلى أناس شديدي الانضباط، أناس قد اختيروا لشدّة طاعتهم. وهذا أمرٌ مفهوم؛ لأنّك لو قاومت إغراءَ أن تقول لأستاذك: «أنت إنسانٌ أحمق» ـ وهذا ما قد ينطبق عليه حقّاً ـ ولو امتنعت عن قول «هذه حماقة» حين يُعينّ لك واجبٌ دراسي أخرق، فإنّك سوف تتجاوز تدريجيّاً «المصافي» المطلوبة. وهكذا تصبح في جامعة جيّدة وتحصل في نهاية الأمر على وظيفة جيّدة.

* بالنسبة لي فإنّ السؤال هو التالي: لماذا يكون ثمّة تلميذٌ أكثر مقاومةً للكذب من أجل الارتقاء؟ علينا أن نقرّ بأنّ هناك شيئاً اسمه الشجاعة الأخلاقيّة. بعض الناس يمتلكونها وبعضهم لا يمتلكونها.

ـ هناك اختلافات بين الأفراد لا نستطيع فهمها، تماماً مثلما لا نستطيع فهم السبب الذي من أجله يحبّ بعض الناس الرياضيّات بينما يحبّ آخرون موسيقى «الروك اند رول». إنّه لمن حسن حظّ الجنس البشري أنّ الناس مختلفون. فلو كنّا متشابهين، لما كانت الحياة جديرة بالعيش. ولعلّ كثيراً من الاختلافات أن تكون مقرّرة بالوراثة سلفاً. ومردّ بعض الاختلافات الأخرى إلى تأثير التدريب المبكر على ملكاتنا الوراثيّة. هناك الكثير من الأسباب، ولا أحد يعرف شيئاً عنها، ولذلك فإنّ بمقدروك أن تتنبّأ بها أو تحدس بأيّ أمر تشاؤه.

على أنّ هناك أموراً سوف نتعرّف إليها إنْ كنّا صادقين. منها القدرة على تشكيل معتقدات تخدم المرء الذي يعتنقها، والإيمان ـ من ثمّ ـ بها. وإذا كانت تلك القدرة وذلك الإيمان من الخصائص الأساسيّة لبنيتك الثقافيّة، فإنّه من المحتمل أن تذهب بعيداً في ذلك الأمر.

خذ مثلاً ما كُتب عن مذكّرات «جايمس ريستون» في عدد **النيويورك تايمز بوك ريفيو** الصادر في ٢٠ تشرين الأوّل ١٩٩١. يقول الكاتب إنّ «ريستون قد كان رجلاً يُعجب به الجميع، وأنّه كانت له وجهة نظر مستقلّة، وأنّه كره حرب فيتنام»، وهلمّ جرّا. وأمّا واقع الحال فهو أنّ «جيمس ريستون» قد ارتقى في مهنته بفضل تناوله طعام الغداء مع «دين آشيسون» وبفضل كتابته مقالة في اليوم التالي عمّا طلب منه «دين آشيسون» أن يكتبه. وما فعله ريستون سُمّي بـ «السَّبَق الصحفي من الداخل». ما أعمق هذه التسمية! وأمّا القول بأنّه كره حرب فيتنام، فالواقع أنّه أحبّها؛ لقد كتب مقالات تتحدّث عن دفاع الأمريكيّين عن مبادئ تقول بعدم جواز خضوع شعب لآخر، وبأنّ الخالق قد أضفى علينا قدر أن نحمل تلك المبادئ! نفايات مثيرة لأقصى أنواع الخجل! غير أن ذلك لا يهمّ. فأنا متأكّد أنّ الكاتب الذي امتدح ريستون يؤمن بكلّ ما كتبه عنه. ولو لم يؤمن بهذا لما كان مُراجع كتاب ريستون.

* الكاتب هو «فرد بارنس» من **The New Republic**.

ـ لا أعرفه. لربّما اعتقدَ أنّه يحكي الحقيقة. وقد لا يكون اعتقد مثل هذا. وقد يكون هازلاً.

* ألم يسبق لك أن شاهدته على التلفزيون أيّام الآحاد؟

ـ لا، لا أعتقد أنّني قادر على تحمّل ذلك. ومن دون أن أعرفه أشتبه بأنّه يؤمن بما يقوله. ما أريد أن أقوله هو التالي: إنّ الأشخاص الوحيدين الذين ينجحون في الوصول إلى التعبير عن ذواتهم في ذلك المحيط «الجليل» هم الذين سبق لهم أن برهنوا عن خضوعهم للسلطة.

لكن يجب أن أخبرك أنّ ثمّة صحفيّين يعون ذلك وعياً جيّداً ويسعون إلى العمل في إطار نظام القوّة والسلطة الذي يفهمونه فهماً جيّداً. أنت تعرف مثل هؤلاء الأشخاص، وأنا كذلك. وإنّي أعتقد أنّ البحث فيما يمكن عمله من داخل المؤسّسات هو عملٌ جديرٌ بالاحترام، رغم بنية تلك المؤسّسات الهرميّة والسلطويّة.

* أثناء الانتخابات، دائماً تقرأ أولئك الصحفيّين الفاجعين يكتبون عن الأهميّة القصوى للتصويت على المرشّحين المقترعين. غير أنّ أحداً منهم لا يسأل ـ لو سلّمنا أنّ التصويت لصالح «سنتور» ك فكرةً عظيمة إلى هذا الحدّ ـ لماذا لا يكون التصويت لربّ عملك فكرةً أعظم!

ـ لا، مثل هذا السؤال مستبعد لديهم. فجزء هامّ من الايديولوجيا السائدة يقول بالسماح للمرء بنقد الكونغرس والرئيس والسياسيّين المحليّين، وبالقول بأنّهم لصوص جميعاً؛ لكنّه ليس

مسموحٌ لك أن تنتقد الكونغرس والرئيس، لكنه ليس مسموحاً لك أن تقول إنّ نظام الشركات هو في صميم ذلك كلّه.

مسموحاً لك أن تقول إنَّ نظام الشركات هو في صميم ذلك كلّه. بل إنّه ليس مسموحاً لك أن ترى ذلك. لا، إنَّ فكرة عدم التصويت لربّ عملك مستبعدة.

غير أنّك لو آمنت حقّاً بعقيدة الحرّيّين إبّان القرن الثامن عشر، عقيدة «الآباء المؤسّسين»، فإنَّ ذلك السؤال هو بالضبط ما سوف تسأله. إنَّ أولئك «الآباء» لم يكونوا ضدّ دولة قويّة فحسب، بل كانوا كذلك معادين للمواضع التي تتركّز فيها القوّة. ولقد حدث في أيّامهم الغابرة أنَّ المواضع المرئيّة لتمركزات القوّة تلك قد كانت الدولة والنظام الإقطاعي والكنيسة، ولهذا كانت هذه جميعها هي ما وقفوا ضدّه.

غير أنّه مع حلول القرن التاسع عشر بدأت تظهر مواضع جديدة لتمركزات القوّة، مواضع لم يكن الآباء المؤسّسون قد أولَوْها اهتماماً عظيماً، وهي تحديداً قوّة الشركات. لقد كانت هذه ذات قدرة على التأثير والسيطرة على حياتنا تفوق القدرة التي استطاع «الآباء المؤسّسون» أن يتنبّأوا بها. على أنَّ مبادئهم لا مندوحة من أن تدفعك لطرح السؤال التالي ذاته: لماذا ينبغي علينا أن نخضع لربّ العمل؟ ولماذا يتوجّب على قرارات الاستثمار أن تكون في يد أفراد؟ ولماذا يجب على القوّة الخاصّة (الفرديّة) أن تقرّر ما يمكن إنتاجه وما يمكن استهلاكه بالإضافة إلى شروط العمل؟ ولماذا ينبغي على المرء أن ينفّذ الأوامر؟ ولماذا لا يتوجّب على الجميع أن يشاركوا ديموقراطيّاً وأن يقرّروا ما يجب فعله؟

* كلّما تحدّثت **النيويورك تايمز** أو أيّ جريدة أخرى عن دمار طبقة الأوزون[1] فإنّها يعرضان الحدث كما لو أنّه مأساة لا يمكن تفاديها: كما لو أنّه زلزال أو إعصار. غير أنَّ التأثير الكيماوي لكربونات الكلوروفلور في الأوزون قد أُثبت منذ عام ١٩٧٣. وأمّا «دوپونت» وحكّامنا السياسيّون فقد كانوا حجر عثرة دون التصديق على منع ذلك الدمار، وها نحن اليوم في وضع ينذر بموت مئات الآلاف من الناس من جرّاء سرطان الجلد أو بإصابتهم بالسُّد[1]. لو أنَّ تلك الكيماويّات قد صُنعت في أوروبا الشرقيّة لكنّا لُمنا الشيوعيّة من دون شك! لكن أن تكون الرأسمالية هي مَنْ فَعَلَ ذلك...

ـ إنّها قد فعلت ذلك في سياق عملها الطبيعي، لا بسبب أيّ فسادٍ ما. لقد فعلت ذلك لأنّ ما يدفع النظام إلى العمل وما يُفترض أن يدفعه إلى العمل إنّما هو **الفائدة** التي ستُجنى في الغد. إنّ من يفكّر بالآثار البعيدة المدى لَهُوَ خارج النظام، وهذا جزء من طبيعة النظام ذاتها. وهذا يُفترض أن يكون أمراً جيّداً! في الأدبيات الاقتصاديّة يُطلق على سرطان الرئة الذي سوف يأتي في المستقبل لقب «المظهر الخارجي» (externality)؛ ولا يظهر في نظام السوق. وحين تبيع الكيماويات فإنّه يُتوقَّعُ منك أن تزيد فائدة حاملي الأسهم إلى أقصى حدّ، وإنْ لم تفعل ذلك فإنَّ ما تقوم به عملٌ لاأخلاقيّ. إنّك لن تزيد الفائدة إلى أقصى حدّ حين ينتابك القلق بشأن إصابة الناس بالسرطان بعد عشرين سنة. ولو قلقت مثل ذلك القلق فإنّك لن تكون رئيس الهيئة زمناً طويلاً؛ هكذا يعمل النظام، بل إنّه يسترعي الإعجاب بسبب هذه الخاصّيّة! اسألْ «ميلتون فريدمان»[2]. لو أنّ شركة «دوپونت» بدأت تَقلق بشأن طبقة الأوزون وحوّلت مواردها إلى حيث تستطيع مجابهة الأخطار، لكانت شركة أخرى قد طردت «دوپونت» من سوق العمل. تلك هي طبيعة النظام!

إنّ ما أقوله ليس عسيراً على الفهم. إنّ ولداً في الثانية عشرة من عمره يفهم ذلك. لكنّ الأفضل للقيّمين ألاّ يفهموه! تماماً مثلما الأفضل لهم أن يفهموا أنَّ ثمّة سؤالاً عن عدم لزوم التصويت لربّ العمل. لماذا يكون ثمّة ربّ عمل أصلاً؟ لماذا لا تكون صناعة القرار عملاً جماعيّاً؟ لم يبرهن أحد أنَّ هذا أمرٌ غير قابل للتنفيذ. خُذ أيّ مؤسّسة علميّة ناجحة ـ الـ MIT مثلاً ـ، فالناس هنا يعملون معاً بالفعل! لقد درّستُ صفّاً البارحة، وكنت واقفاً في الأمام وكان الطلاّب جالسين دوني، غير أنّهم كانوا يخبرونني أموراً وكنت أخبرهم أموراً بدوري. ثمَّ أتوا إليّ بعد ذلك وقالوا لي إنّي مخطئ، فحاولنا أن نضع تصوّراً للمسألة. هذه هي الطريقة الوحيدة للتقدّم. وأمّا لو كان عندنا في الصف نظام أُخبرهم بموجبه

(١) شكل من أشكال الأوكسجين النقيّ.

(١) إعتام عدسة العين.

(٢) منظّر اقتصادي في جامعة شيكاغو.

ما ينبغي عليهم أن يفكّروا به، نظام لا يسمح لهم بالقول أين أخطأتُ، فإنّ ما سنطلع به محض هُراء.

* ما هو الفرق العملي بين الفوضوي والماركسي؟ وما رأيك بالحكمة في إنشاء حزب طليعي؟

ـ أنا معارض لمثل هذا الحزب معارضة تامّة. أوّلاً، تنتمي الماركسية في رأيي إلى تاريخ الدين المنظّم. والواقع، كما تثبت التجربة، أنّ أيّ مفهوم يحمل اسم إنسان ما ينتمي إلى عالم الدين لا الخطاب العقلي. ليس ثمّة علماء فيزياء يسمّون أنفسهم آينشتانيّين. كذلك سوف يكون من الجنون أن يسمّي البعض أنفسهم «تشومسكيّين». في العالم الحقيقي هناك أفراد وُجدوا في المكان الصحيح في الزمن الصحيح، أو أنّهم حازوا «موجة» عقليّة راجحة أو شيئاً من هذا القبيل، وقاموا بعملٍ هام. لكنّي لم أسمع بأيّ إنسان لم يُخطئ أو لم يقم آخرون بتطوير عمله بسرعة. وهذا يعني أنّك حين تعرّف نفسك بـ«الماركسي» أو «الفرويدي» أو أيّ شيء آخر، فإنّك تتعبّد أمام ضريح قدّيس.

> ماركس لم يتحدّث أكثر من خمس جُمَلٍ عمّا سوف يكون عليه مجتمع ما بعد الرأسماليّة، واللينينيّة أكثر أجنحة الماركسيّة رجعيّة، وإنّ كلاًّ من لينين وتروتسكي سحقا الميول الاشتراكيّة في الثورة الروسيّة!

لو كان حقل التحليل الاجتماعي والتاريخي والاقتصادي أمراً تافهاً لدرجة أنّ ما كتبه شخص ما منذ مئة سنة لا يزال موثوقاً، لكان ينبغي علينا أن نتحدّث عن موضوع آخر. غير أنّني أفهم «ماركس» كالتالي: إنّه بنى نظريّة مهمّة إلى حدٍّ ما، تتعلّق بنموذج مجرّد لرأسماليّة القرن التاسع عشر. لقد قام ماركس بعمل صحفي جيّد، وكان يمتلك أفكاراً هامّة بصدد التاريخ. غير أنّه لم تكن لديه في مجموع أعماله، على الأرجح، أكثر من خمس جمل عمّا سوف يكون عليه مجتمع ما بعد الرأسماليّة! وأمّا القول بأنّ له تراثاً في السياسة الفعليّة وفي التنظيم، فهذا لا ينطبق على ماركس وإنّما على لينين؛ واللينينيّة قد تكون أكثر أجنحة الماركسيّة رجعيّة! لقد كان لينين ماركسيّاً أورثوذوكسيّاً (متزمّتاً) إلى حدٍّ بعيد، وحسب قراءتي له فإنّه لم يؤمن قطّ بأنّ الاشتراكيّة ممكنة في روسيا. إنّ قوانين التاريخ الحديديّة قد طرحت بأنّ الاشتراكيّة سوف تحدث في المجتمعات الصناعيّة المتقدّمة. والواقع أنّ «لينين» و«تروتسكي» تحرّكا بسرعة لسحق الميول الاشتراكيّة في الثورة الروسيّة وتدميرها ـ عنيت: مجالس المصانع وتنظيمات العمّال الفوضويّين.

كانت فكرة لينين تقول بأنّ أمامنا مجموعتين من المثقّفين الثوريّين، الأذكياء، وأنّهم سوف يدفعون المجتمع إلى مستقبل أفضل يعجز السلافيون عن فهمه لغبائهم! هذه هي فكرته الأساسيّة، وهي ليست مختلفة على الإطلاق عن ايديولوجيّة الديموقراطيّة الرأسماليّة؛ بل إنّ في مقدورك أن تستبدل الواحدة بالأخرى. إذا كانت هذه هي الماركسيّة، فإنّه ينبغي علينا أن نعاديها معاداة صارمة. وفي رأيي أنّ الاشتراكيّة قد تعرّضت لضربة هائلة في روسيا عام ١٩١٧، ينبغي عليها أن تفيق منها.

* كتبت، ذات مرّة، تقول إنّ الزعم بأنّ ما جرى في الاتحاد السوفيتي هو اشتراكيّة قد كان في مصلحة كُلٍّ من الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي معاً.

ـ طبعاً، في مصلحتهما تماماً! فقد كانت الولايات المتحدة تهدف بشكل واضح إلى تشويه سمعة البدائل عن الاستبداديّة الرأسماليّة. وأمّا الاتحاد السوفياتي فقد كان يهدف إلى إضفاء الفتنة الأخلاقيّة على الاشتراكيّة، وهي فتنة هائلة. وهكذا فقد كان من مصلحة نظامي القوّة أن ينشرا تلك الكذبة الغريبة القائلة بأنّ الثورة البلشفيّة ثورة اشتراكيّة. والحقّ أنّ الاشتراكيّة إنْ عنتَ أيّ شيء فإنّما تعني سيطرة العامل على وسائل الإنتاج وصناعةِ القرار؛ وهذا هو أقلّ شيء.

* هل فكّرت يوماً في الاستسلام؟ لقد استنتج كثير من أصدقائي بأنّ الناس ليسوا إلّا قطيعاً من الخرفان. وأنا أقول لو كان هذا صحيحاً، لكان من الأفضل أن نلتحقَ بصفوف الحزب الجمهوري فنسرقَ ما شئنا من المال ونعيشَ بحرّيّة!

ـ لا نعلم حقّاً ما إذا كان من الممكن أن يُعمل شيء أم لا. فخارج نطاق العلوم لا يعلم أحد الكثير عن أيّ أمر، ولا سيّما حين يتعلّق هذا الأمر بالإنسان؛ فإنّنا إذّاك لا نعلم شيئاً تقريباً إلّا ما يحسّه المرء بحدسه أو ما تقوله له تجربته. غير أنّك لو نظرت إلى التاريخ فإنّك سوف تجد تحسُّناً أكيداً في السنوات العشرين أو الثلاثين الماضية: أنا أعتقد أنّ هذه البلاد (أمريكا) قد شهدت ثورة ثقافيّة، وأنّ الأشخاص الموجودين في مراكز السلطة يكادون أن

يموتوا خوفاً من تلك الثورة.

هذا ما يفسّر الهزء الكثير من «الصراط السياسي المستقيم».[1] فها إنّك ترى أشخاصاً قد قادوا النظام الإيديولوجي بيد من حديد، فيأتي شخص آخر من دائرة في الأدب في جامعة ما ليقول شيئاً غير تقليدي، فينتابهم الجنون! لقد قرأتُ حوالي مئتي مقالة عن هذه «الأورثوذوكسيّة الجديدة» التي تجتاح الجامعات، محطّمةً العصر الذهبي لحرّيّة التعبير المطلقة. غير أنّي لم أقرأ مقالة واحدة تدافع عن تلك «الأورثوذوكسيّة». فلو كانت هذه الأورثوذوكسيّة قد سيطرت على كلّ شيء كما يزعمون، فكيف نفسِّر أنّ الجميع يهاجمونها! إنّ مثل هذا التساؤل لن يجول في عقليّة كوميسير بسيطة.

كولومبوس مرتبطٌ بأسوأ عَمَليَ إبادة جماعيّة في التاريخ الإنساني: إفناء عشرات الملايين من الأمريكيّين الأصليّين، واسترقاق الإفريقيّين.

إنّ ما يُحكى عن «الذكرى الخمسمئة» لهو أمرٌ جدير بالاهتمام في هذا المجال. يُحكى الكثير عن «اليساريّين الفاشيّين» الذين يقذفون بكريستوفر كولومبوس في النفايات وينكرون جميع الأعمال الرائعة التي أتى بها. إنّ ما يقولونه هو أنّنا قد عشنا خمسمئة عام ونحن ننكر أسوأ عمليْ إبادةٍ جماعيّة في التاريخ الإنساني، ولعلّ الأوّل منهما أن يكون أسوأ عمل إبادة على **الإطلاق**: إفناء الأمريكيّين الأصليّين الذين قُدِّروا بعشرات الملايين، وتدمير أعداد ضخمة من الافريقيّين عبر تجارة الرقيق. والعملان قد ابتدآ من خلال كريستوفر كولومبوس! إنّنا لانني نحتفل بالإبادة الجماعيّة خمسمئة عام، غير أنّ المشكلة ليست هنا [في رأي اليمين]، وإنّما في حقيقة أنّ اليسار يحاول التصحيح.

إنّ أيّ إنسان عاقل ينبغي أن يقول: «الحمد لله، إنّ اليساريّين الفاشيّين يسيطرون الآن ويحاولون أن يصوّبوا الأمور». غير أنّ أحداً

(١) Political correctness تعبير ينمّ عن راديكاليّة المثقّفين في أمريكا، ويسخر منها اليمين هناك.

لا يقول هذا بالطبع. فالحال أنّ الدوائر الأكثر تعلّماً هنا رجعيّة مثلما كانت على الدوام. وإنّ الجدل الذي يحدث الآن انعكاسٌ لتطوّر ملحوظ في المناخ الثقافي.

* هل هذا التطوّر من تراث الستّينات؟

ـ لقد خلّفت الستّينات تراثاً هائلاً. هل تظنّ أنّنا كنّا سنسمع كلمة احتجاج واحدة على «الذكرى الخمسمئة» لولا ما حدث في الستّينات؟ أوتظنّ أنّ شخصاً واحداً كان سيقف إلى جانب «آنيتا هيل» ليقول: «إنّ ما حدث لكِ هو شكل من أشكال الإزعاج الجنسي»؟. ولهذه الأسباب فإنّ الجميع يكره مرحلة الستّينات لأنّها قد كان من الممكن أن تؤدّي إلى ديموقراطيّة حقيقيّة. في السبعينات كانت ثمّة عبارة هي «أزمة الديموقراطيّة»، وهي أزمة منشؤها أنّ الناس لم يعودوا سلبيّين وغيرَ مبالين، بل إنّهم قد شرعوا في تنظيم صفوفهم وحاولوا أن يصنعوا شيئاً. وبالمناسبة، فقد كان «الليبراليّون» ـ الأشخاص المتحلّقون حول «جيمي كارتر»، اللّجنة الثلاثيّة ـ هم الذين كتبوا كتاب **أزمة الديموقراطيّة**.

إنّ الخاصيّة التي يجب فهمها عن الستّينات هي أنّ الأبطال قد كانوا أناساً لم يسمع عنهم أحد: «فرسان الحريّة»، «عمّال SNCC»، الأشخاص الذين كانت رؤوسهم تُضرب بعنف أسبوعاً بعد أسبوع لقيامهم بأعمال سياسيّة تنظيميّة. لم يكن ثمّة وهم حول قيادة العمل السياسي المعادي لحرب ڤيتنام آنذاك: فقد كانت القيادة من نصيب كُلّ من حضر إلى التظاهرات والاجتماعات. إنّه لن يُسمح لنا أن نفهم هذا الآن، بل إنّنا نُجبر على الاعتقاد بأنّ الحركات الشعبيّة ليست إلّا أعمالاً نابعة من قيادة فرديّة و«كاريزما» فرديّة.[1] إنّ السبب في إجبارنا على مثل هذا الفهم مردّه إلى أنّه يسلب الناس قواهم ويجعلهم يظنّون بأنّهم عاجزون عن القيام بأيّ فعل تكون فيه مصلحتهم هم.

* أودّ أن أسألك عن مهاجم آخر من مهاجميك. حين أجرى «بيل مويرز» مقابلة مع «توم وولف» على شاشة PBS، اتّهمك «وولف» بأنّك تؤيّد نظرية ما في الرأسمالية. وفي **عوق الديموقراطيّة** تشير باستخفاف إلى نعته حقبة رونالد ريغان بأنّها «واحدة من اللحظات الذهبيّة العظيمة في الإنسانيّة قاطبة».

ـ إنّ ما قاله صحيح لمن يمتلك دخلاً مثله! وأمّا في رأيي، فإنّ حقبة ريغان قد كانت مسؤولة ـ وإن لم تكن مسؤولة وحدها ـ عن

(١) «الكاريزما»: جاذبيّة القائد التي تدفع الجماهير إلى تقديسه.

كارثة الرأسمالية التي كسحت العالم الثالث في الثمانينات. إنَّ حقبته هي ما يسمّى بـ «العقد الضائع» في العالم الثالث: عشرات الملايين من الناس يعانون ويموتون. فبين عامي ١٩٨٠ و١٩٨٨ فقط، كان الإرهاب في جنوبي افريقيا، المدعوم من الولايات المتحدة، مسؤولاً عن مقتل حوالي مليون ونصف مليون إنسان. ولو حسبت عدد الأطفال الذين قضوا من سوء التغذية حين هبطت معدّلات الدخل، فإنّك ستحصل على رقم مخيف. بل إنَّ ما جرى في الولايات المتحدة نفسها سَيِّئٌ في حدّ ذاته، مع استثناء وضع الطبقات الميسورة. فإذا جمعت كلّ الأرقام اتّضح لك أنَّ حقبة ريغان قد كانت حقبة شديدة السوء. أعجِبُ بإنسان يعتبرها واحدة من لحظات التاريخ الذهبيّة! إنَّنا نعلم ما سوف نظنّ بمن يَعتبر ما حدثَ في ألمانيا عام ١٩٣٩ لحظة ذهبيّة من لحظات التاريخ!

* هل قرأت كتاب **المثقّفون** لـ «پول جونسون»؟

ـ إنّه كتاب مضحك. لقد خلص إلى أنَّ معارضتي للحرب ضد ڤيتنام مستقاة من سياق جُمَلي! إنّه يقول هذا بالحرف الواحد. إنَّ من يقول شيئاً كهذا لا بدّ أن يكون مجنوناً حقّاً.

* هلاّ أجبتَ على المقطع التالي من كتابه: «طَوال الستّينات، ازداد هياج المثقّفين في الغرب ضدّ السياسة الأمريكيّة في ڤيتنام، وضدّ مستوى العنف المتزايد الذي نُفِّذت بمقتضاه تلك السياسة. هنا مفارقة ما. فكيف يحدث أن يمقت المثقّفون استخدام حكومة غربيّة ديموقراطيّة للقوّة من أجل إنقاذ ثلاث مناطق من الاحتلال على يد نظام توتاليتاري، حين يكون أولئك المثقّفون بالذات قد ازدادوا قبولاً باستخدام العنف من أجل تحقيق المساواة العِرقيّة، أو إنجاز التحرُّر الوطني، على يد مجموعات إرهابيّة تحلم بالحكومة السعيدة الخيّرة؟»

ـ ممّن كُنّا ننقذ ڤيتنام؟ **نحن** من هاجم ڤيتنام الجنوبيّة؛ لم يكن هناك روس، ولا صينيّون، بل لم يكن هناك ڤيتناميّون شماليون في البدء. **نحن** من هاجم ڤيتنام الجنوبيّة، هل نسمّي هذا إنقاذاً؟ **نحنُ** من أدخل كمبوديا في الحرب حين هاجمناها. **نحن** من هاجم «لاوُس». ولننسَ للحظة أنَّ ڤيتنام الشماليّة هي ڤيتنام، ولننسَ كذلك أنَّ الحكومة التي يزعم [جونسون] أنّنا كنّا ندافع عنها (أي سايغون) ادّعت أنّ ڤيتنام بلد غير قابل للتجزئة؛ وهذا هو البند الأوّل في الدستور الذي كتبته لهم الولايات المتحدة! لننسَ كلّ هذا، ولنتظاهر بأنّ ڤيتنام الشماليّة قد كانت أرهبَ مجتمع في التاريخ. غير أنّنا كنّا نهاجم ڤيتنام الجنوبيّة. پول جونسون لا يستطيع أن يرى هذا الأمر لأنّه كوميسير ومأجور حزبيّ. وهو ليس وحده في ذلك؛ لا أحد يرى هذا الأمر. إنَّ حقيقة أنَّ الولايات المتحدة هاجمت ڤيتنام الجنوبيّة ليست جزءاً من الوعي؛ رغم كونها حقيقةً!

> نجتاحُ بلداً، وننصّب فيه حكومةً دميةً لا تحظى بأيّ دعمٍ شعبيّ، ونرسل زمراً لقتل القادة السياسيّين المعارضين، ثمّ نسمّي زمرنا «فرقاً معادية للإرهاب»!

أذكُر أنّه نُشر منذ أسابيع في **النيويورك تايمز بوك ريڤيو** مراجعة لكتاب عن أحد الڤيتناميّين المتعاونين، كتبها «زالِن غرانت». وكانت المقالة تمجد ذلك المتعاون. لقد تعاون مع الفرنسيّين، ثمَّ مع الأمريكان. وحسب الكتاب فإنَّ هذا المتعاون قد صمّم عام ١٩٦١ أو ١٩٦٢ وسيلة استخدمها النظام التابع لإرسال «زُمر موت» لاغتيال المنظمِين السياسيّين في «الڤيتكونغ». وسُمّيت تلك الزمر بـ «الفرق المضادّة للإرهاب» ـ أعجبُ بمستوى الضلال هنا!! إنّنا نجتاح بلداً، وننصّب فيه حكومةً دميةً يُقرّ الجميع بأنّها لا تحظى بأيّ دعم شعبي، ونرسل زمراً لقتل المنظّمين السياسيّين في بلدهم، ثمَّ نسمّي زمرنا «فرقاً معادية للإرهاب»! هذا ما كُتب في **النيويورك تايمز**، ولم تطرف عينُ أحدٍ. هذا يعكس حضارتنا الثقافيّة كثيراً. وانطلاقاً من هذه الخلفيّة يكتب «پول جونسون» مثل هذا الهراء المطلق، متشبّهاً بنُظرائه في روسيا الستاليّنيّة وألمانيا النازيّة. ولا شكّ أنّ «نورمان پودهورتز» سوف يعجب بكلماته!

* هل تقترع في الانتخابات؟

ـ أميل إلى التصويت في المستويات المنخفضة: على مستوى المسؤولين المحليّين وممثّلي الدولة. وقد أُصوّت أحياناً لرئيس جمهوريّة. وصوّتُ ضدّ «رونالد ريغان».

* هل رشّحت «والتر مونديل»؟

ـ كان من الممكن للحزب الديموقراطي أن يسمّي «شارلي ماكارثي» مرشحاً له، وكنتُ سأُصوّت له في مواجهة ريغان وجورج بوش، لأنَّ هذين الرجلين خطران: ليسا خطرَيْن في حدّ ذاتها في الحقيقة؛ لم

يكن ريغان «رئيساً للجمهورية» حين احتفظ المراسلون بسرّ قذر طَوال أعوام ثمانية. لقد دهش الديموقراطيّون أثناء تحقيقات «إيران - كونترا» حين اكتشفوا أنّ الرئيس قد كذب وأنّ أحداً لم يكترث. ذلك أنّ الجمهور عاقل. فما الفرق في أن يُخَبَر ذلك المهرِّج المثير للشفقة بالسياسة الأمريكيّة أو أن يتذكّرها بنفسه؟ لم يكن يُفترض به أن يعلم ما يجري، كان من المفترض أن يأتي إلى الاجتماعات بين وقت وآخر ليقرأ بضعة سطور! لربّما أخبروه بما حدث، ولربّما لم يخبروه، فليس ثمّة ما هو أقلّ أهميّة من التحقّق.

إنّ المهمّ أنّ الناس حول ريغان قد كانوا شديدي الخطورة، يسمّون أنفسهم «محافظين»، لكن هذا هراء. إنّهم دَوْلَانيّون[1] جذريّون، يؤمنون بدولة شديدة القوّة والعنف.

* هل عندك ما تفيدنا به بصدد الانتخابات الحالية؟(*)

- إنّها شبيهةٌ بواحدة من أسوأ الانتخابات في العالم الثالث. خُذ «هندوراس». ثمّة رجلان غنيّان يطرحان برنامجاً واحداً، وتتكوّن حملة الانتخابات من شتائم ونكت وسيركات وليس من يزعم أنّ الشعب يشارك في الانتخابات.

* إنّ ما يعجبني في «كلينتون» [المرشّح الديموقراطي] هو أنّه تجنّب الخدمة العسكريّة [إبّان حرب فيتنام] وأنّهم الآن يستخدمون ذلك لإيقافه.

- إنّ تجنّبه الخدمة العسكريّة كان الأمر العاقل الوحيد الذي فعله طوال حياته، لكنّ «كلينتون» اليوم ليس على استعداد للدفاع عنه...!

* هل ستقترع لانتخاب رئيس جمهورية في تشرين الثاني (نوفمبر)؟

- إنّ ثمّة مسألة قد تدفعني إلى الاقتراع، وهي إمكانيّة أن تشهد الأعوام الأربعة القادمة، مرّة أخرى، قضاة يمينيّين متطرّفين يكرهون الحقوق المدنيّة... إنّ أربع سنوات أخرى من مثل هذا القضاء سوف تؤسّس لنظام قانوني فاشيّ - وأنا لا أمزح - تنعدم فيه الحقوق المدنيّة. وأمّا أن تكون هناك مسائل أخرى تدفعني إلى الاقتراع، فلستُ أرى أيّاً منها.

* ذات ليلة شاهدت على شاشة التلفزيون إعلاناً عن مخفّف الصدمات. وكان الشعار «إنّ المسألة لا تتعلّق بسيّارتك وحدها، بل بحرّيّتك كذلك!»؛ وتذكّرتك، وتذكّرت نظريّتك القائلة بأنّ للناس «غريزة للحرّيّة». إنّ جادّة ماديسون[1] وسياسيّينا سوف يؤمنون بالشيء عينه؛ فهم كلّما أرادوا أن يبيعوك مخفّف صدمات أو بيرة أو حرباً، يحاولون أن يربطوا هذه الأشياء بالحرّيّة!

> الرُّعبُ سينتاب أكثر الأمريكيّين لو علموا ما تقترفه أيديهم في العالم؛ ولهذا السبب تمَّ تشييد مثل هذا الصرح الهائل من الأكاذيب!

- بالتأكيد. إنّهم يعلمون أن هذا هو ما يريده الناس. ورغم أنّ هذا لا يمكن إثباته - شأنه شأن أيّ أمر يتعلّق بالطبيعة الإنسانيّة -، إلّا أنّ تجربتي وحدسي يثبتان صحّة هذا الاستنتاج. الناس يريدون أن يكونوا أحراراً، مستقلّين، غير مقموعين، ولا يريدون أن يسرقوا غيرهم من الناس. أنا أعتقد أنّ الرعب سوف ينتاب أكثر الأمريكيّين لو علموا ما تقترفه أيديهم في العالم. وأعتقد أنّ ذلك هو السبب لمثل هذا الصرح الهائل من الأكاذيب.

إنّ ثمّة سؤالاً واضحاً يطرح نفسه: لماذا لا يخبر قادتنا الحقيقةَ للناس؟ فمثلاً حين يريد قادتنا أن يدمّروا العراق، لماذا لا يقولون علناً: «اسمعوا! نريد أن نسيطر على نظام النفط العالمي. نريد أن ننشئ مبدأً يقول بأنّ العالم لا تحكمه إلّا القوّة، لكون القوّة هي الشيء الوحيد الذي نجيده! نريد أن نمنع أيّ قومية مستقلّة من البروز. لا اعتراض لنا على صدّام حسين. إنّه صديقنا. لقد عذّب النّاس وقتلهم بالغازات السامّة. وكان ما فعله مقبولاً، غير أنّه ما لبث أن عصى أوامرنا! ولذلك، فإنّه ينبغي تحطيمه عبرة للآخرين: أنْ لا تعصوا الأوامر».

لماذا لا يقول قادتنا ذلك؟ إنّ في مثل هذه الأقوال فضيلة الصدق. وإنّ قول الصدق لأسهلُ بكثير من تلفيق الأكاذيب الخارقة، وأقلّ إجهاداً للنفس. لماذا لا يقولون الصدق؟

الجواب: لأنّهم يعرفون أنّ النّاس هم في أساسهم خيّرون. والحقّ أنّ ذلك هو السبب الوحيد لجميع تلفيقات القادة. إنّ هؤلاء يؤمنون أنّ الشعب خيّر وأنّ ثمّة أملاً في أن تتبدّل الأحوال. وهم - في رأيي - على حقّ. والواقع أنّك كلّما سمعت مزيداً من التحريف والكذب والخداع، اتّضح لك أنّ للناس غريزةً للحرّيّة!

(١) Statists : المنادون بتركيز السلطة في يد الدولة.

(*) أجريت المقابلة قبل فوز كلينتون.

(١) جادة مديسون مشهورة في نيويورك بمحلّاتها الفخمة الباهظة الثمن.

نعوم تشومسكي

مسؤوليّة المثقّفين(*)

قبل عشرين سنة نشر «دوايت ماكدونالد» عدداً من المقالات في مجلّة السياسة عن مسؤوليّات الناس، وتحديداً المثقّفين منهم. وقد قرأتُ تلك المقالات في السنوات الأولى من دراستي الجامعيّة، بُعيد الحرب العالميّة الثانية، وأُتيح لي أن أُعيد قراءتها بعد شهورٍ قليلة. وإنّه ليبدو لي أنّ تلك المقالات لم تفقد شيئاً من قوّتها أو إقناعها. فماكدونالد معنيٌّ بمسألة ذنوب الحرب، إذْ يسأل إلى أيّ مدى كان الشعب الألماني أو الياباني مسؤولَيْن عن الفظائع التي ارتكبتها حكومتاهما؟ ولا يلبث أن يوجّه السؤال إلينا، كما ينبغي له أن يفعل، فيسألنا: إلى أيّ مدى كان الشعب البريطاني أو الأمريكي مسؤولَيْن عن القصف الوحشي الإرهابي على المدنيّين، وهو قصفٌ قد تطوّر بوصفه تقنيّةً حربيّةً تستخدمها الديموقراطيّات الغربيّة ليبلغ ذروَتَه في هيروشيما وناغازاكي، المدينتين اللّتين شهدتا اثنتين من أفظع جرائم التاريخ؟ لقد كان سؤالٌ كهذا بالنسبة لطالبٍ جامعيٍّ مثلي عامي ١٩٤٥/١٩٤٦، وبالنسبة لأناسٍ آخرين صاغتْ وعيَهم السياسي والأخلاقي أهوالُ الثلاثينات، وحربُ أثيوبيا، وعمليّات «التطهير» السوفياتي، وأحداثُ الصين، والحربُ الأهليّة الإسبانيّة، والفظائعُ النازيّة، وردودُ فعل الغرب على جميع تلك الأحداث، وتواطؤ هذا الغرب في ارتكابها جزئيّاً ـ أقول: لقد كان مثلُ ذلك السؤال ذا أهميّةٍ خاصّة ولذعٍ خاصّ.

وبالنسبة لقضيّة مسؤوليّة المثقّفين، فإنّ ثمّة أسئلة أخرى لا تقلّ إقلاقاً عن ذلك السؤال. فالمثقّفون هم في وضعٍ يُتيح لهم أن يفضحوا أكاذيبَ الحكومات، وأن يحلّلوا الأفعالَ استناداً إلى أسبابها ودوافعها ونواياها التي غالباً ما تكون مخبّأة. والمثقّفون في العالم الغربي على الأقلّ يملكون القوّةَ التي تنبع من حرّيّتهم السياسيّة، ومن قدرتهم على امتلاك المعلومات، ومن حرّيّة التعبير. إنّ الديموقراطيّة الغربيّة توفّر لتلك الأقليّة المحظوظة الراحة والتدريب والتسهيلات التي تتيح لها ـ أي لتلك الأقليّة المثقّفة ـ البحثَ عن الحقيقة المخبّأةِ وراء حجابِ التحريف والتشويه والايديولوجيا والمصلحة الطبقيّة التي تُقدَّمُ لنا أحداثُ التاريخِ المعاصر عَبرها. وهكذا، فإنّ مسؤوليّة المثقّفين أعمقُ بكثير ممّا سمّاه ماكدونالد «مسؤوليّة الناس»، وذلك بسبب الامتيازات الخاصّة التي يتمتّع بها المثقّفون دون غيرهم.

والحقّ أنّ المسائل التي طرحها ماكدونالد منذ عشرين عاماً ماتزالُ وثيقَةَ الصلة بواقعنا اليوم. فنحن لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من السؤال عن درجة المسؤوليّة التي يتحمّلها الشعبُ الأمريكي عن الهجوم الوحشيّ الأمريكي على سكّان ڤيتنام الذين هم في معظمهم قرويّون بائسون، وهو هجومٌ يُعتبر وحشيّة أخرى تنضاف إلى ما يعتبره الآسيويّون «حقبةَ ڤاسكو دي غاما» في تاريخ العالم. وأمّا بالنسبة لمن وقف من بيننا متفرّجاً بصمتٍ وفتور في الوقت الذي كانت فيه هذه الكارثة تتشكّل على امتداد السنوات الماضية، فعلى أيّ صفحة من التاريخ تُرانا نجد موقعَنا الملائم؟ وحده الإنسانُ العديمُ الحسِّ قادرٌ على الفرار من ذلك السؤال. وسوف أعود للتطرّق إليه بعد الإدلاء ببضعِ ملاحظاتٍ مبعثرةٍ بصدد مسؤوليّة المثقّفين وكيفيّةِ مواجهتهم تلكَ المسؤوليّةَ في منتصف الستّينات.

إنّ من مسؤوليّة المثقّفين أن يقولوا الحقيقة ويفضحوا الأكاذيب

إنّ من مسؤوليّة المثقّفين أن يقولوا الحقيقة ويفضحوا الأكاذيب. وقد يبدو هذا، على الأقلّ، أمراً بدهيّاً لا يحتاج إلى تعليق. غير أنّ هذا ليس صحيحاً. فالواقع أنّ ما اعتبرناه بدهيّاً ليس واضحاً على الإطلاق بالنسبة للمثقّف الحديث. وها هو «مارتين هايدغر» يكتب في واحدٍ من تصاريحه الموالية لأدولف هتلر عام ١٩٣٣ فيقول «إنّ الحقيقة هي كشفُ ما يمنحُ شعباً ما الثقةَ والوضوحَ والقوّةَ في العمل والمعرفة»؛ إنّ هذا النمط من «الحقيقة» وحده هو الذي تقع على

(*) خطاب ألقاه تشومسكي في جامعة هارفرد عام ١٩٦٦؛ راجع
The Chomsky Reader, ed. by James Peck (New York: Patheon pp. 59-82.

المرء ـ حسب هايدغر ـ مسؤوليّةُ قوله. لكنّ الأمريكيّين يميلون إلى أن يكونوا أكثر صراحةً: فحين طُلِب من «آرثر شليسنجر» في **النيويورك تايمز** (تشرين الثاني، ١٩٦٥) أن يفسّر التناقضَ بين ما قدّمه للنشر عن حادثة «خليج الخنازير»، من جهة، وما قدّمه للصحافة زمنَ الاعتداء [الأمريكي على الخليج الكوبي] من جهة ثانية، قال ببساطة إنّه كان يكذب! وما هي إلاّ أيّامٌ معدودةٌ حتّى امتدح جريدة **النيويورك تايمز** لأنها أَخفَتْ، هي الأخرى، المعلوماتِ عن الاعتداء المُخطَّط له «حرصاً على المصلحة الوطنيّة» بمقتضى التعريف الذي قدّمته مجموعةٌ من الأشخاص المغرورين المُضلَّلين الذين يمتدحهم «شليسنجر» في تقييمه الأخير لإدارة الرئيس كينيدي. أنْ يسعَدَ فردٌ ما بالكذب حرصاً على قضيّةٍ يعلم أنّها غير عادلة ليس أمراً ذا أهميّة استثنائيّة؛ غير أنّ ما يبعث على الاهتمام هو أنّ أحداثاً كهذه لا تثير إلاّ ردودَ فعلٍ طفيفة في أوساط المثقّفين؛ فلا أحد يشعر، على سبيل المثال، بأنّ ثمّة غرابةً في أن يُمْنَحَ منصبٌ هامٌ في دائرة الإنسانيّات لمؤرّخٍ يُحِسُّ أنّ من واجبه أن يُقنع العالم بأنّ اجتياحاً مدعوماً من الولايات المتحدةِ لدولة مجاورة ليس في الحقيقة اجتياحاً! وماذا عن سلسلة الأكاذيب العصيّة على التصديق التي تقذف بها حكومتُنا ويقذف الناطقون باسمها بصدد أمورٍ معيّنة كالمفاوضات في ڤيتنام؟ فالواقع أنّ الحقائق معلومةٌ لكلّ من يرغب في العلم؛ فالصحافة الأجنبيّة والمحليّة قد وفّرت للقارئ وثائقَ تدحض كلَّ كذبةٍ تبرز؛ غيرَ أنّ جهازَ الدعاية الحكوميّة الأمريكيّة هو من القوّة بحيث أنّ المواطن الذي لا يتنكّبُ عناءَ القيام بمشروعٍ بحثيّ في الموضوع المطروح سيجد صعباً عليه أن يأمل في مجابهة البيانات الحكوميّة بالحقائق.

لقد بات الخداعُ والتشويه الرّسميّان اللّذان يحيقان بعمليّة الاجتياح الأمريكي لڤيتنام من المألوفيّة بحيث فقدا القدرةَ على الصَّدْم! ولهذا فإنّ ما يجدر تذكُّرُه هو أنّه على الرغم من أنّ مستويات جديدةً من الكلبيّة قد تمّ التوصُّل إليها، فإنّ لتلك الكلبيّة سوابقَ واضحةً قد تُقُبِّلت هنا فيما مضى بقدرٍ كبيرٍ من التسامح. وإنّه من المفيد أن نقارن بين تصاريح الحكومة الأمريكيّة عند غزو غواتيمالا عام ١٩٥٤، واعتراف «آيزنهاور» ـ بل وتبجّحه، على وجه الدقّة ـ بعد عَقْدٍ على انتهاء ذلك الغزو بأنّ الطائرات الأمريكيّة قد أُرسلت «لمساعدة الغزاة»! بل إنّ النفاق لا يُعتبر مبرَّراً في لحظات الأزمة وحدها؛ ذلك أنّ «سكّان التخوم الجدد» يكادون لا يميّزون أنفسهم بالاهتمام الحارّ بالدقّة التاريخيّة، حتّى حين لا يُسْتَدْعَوْن لتوفير «غطاءٍ دعائيّ» للأعمال الجارية! فها إنّ «آرثر شليسنجر»، مثلاً، يصف قصف ڤيتنام الشماليّة والتصعيد العسكري الهائل في أوائل ١٩٦٥ بأنّه يستند إلى «حجّةٍ عقلانيّة تامّة»، ويقول: «مادام الڤيتكونغ يظنّون أنّهم سينتصرون، فإنّهم لن يكونوا معنيّين أبداً بأيّ نوعٍ من الحلّ التفاوضي». إنّ تاريخ تصريح «شليسنجر» هامّ؛ فلو أنّ إدلاءه به تمّ قبل ستّة شهور لكان من الجائز أن نعْزُوَه إلى الجهل. غير أنّ تصريحه ظهر بعدشهورٍ على تقارير إخباريّة تصدّرتْ عناوينَ الصحف وتحدّثتْ بالتفصيل عن مبادرات الأمم المتحدة والڤيتناميّين الشماليّين والسوڤيات، تلك المبادرات التي سبقت التصعيدَ الذي بدأ في شباط ١٩٦٥ واستمرَّ في الواقع طوالَ أسابيعَ متعدّدةٍ أعقبت القصفَ وطوالَ شهورٍ مضنية من البحث الذي قام به مراسلو واشنطن «مستميتين» في العثور على ظروف تُلطِّف الخداعَ المروّع الذي انكشف في النهاية. (ولقد كتب «شالمرز روبرتس»، مثلاً، وبسخرية لاواعية قائلاً إنّ أواخر شباط ١٩٦٥ «كادت ألاّ تشكّل بالنسبة لواشنطن لحظةً ملائمةً للمفاوضات على الإطلاق؛ ذلك أنّ جونسون... كان قد أعطى للتوّ أوامره بالقصف الأوّل على ڤيتنام الشماليّة ساعياً إلى جرّ «هانوي» إلى طاولة المؤتمر بحيث تكونُ «فِيَشُ» اللعب عند الطرف الأوّل أكثر تطابقاً مع «فِيَش» اللعب عند الطرف الآخر»). إنّ تصريح «شليسنجر» السابق الذكر لا يبدو، في هذه الحال، مثالاً على الخداع بقدر ما يبدو مثالاً على الازدراء: ازدراء جمهورٍ يُنتَظَرُ منه أنْ يتحمّلَ سياساتٍ كتلك بالصمتِ إنْ لم يكن بالموافقة.

***

ولننتقلْ إلى رجلٍ أكثرَ قرباً من صناعة القرار وتطبيقه، فنتأمّل بعضَ ما قاله «ولت روستو»، وهو الرجل الذي أضفى على إدارة كينيدي في الأمور الخارجيّة «نظرةً تاريخيّة واسعة» ـ حسب شليسنجر(!). فطبقاً لتحليل «روستو»، فإنّ حرب العصابات في الهند الصينيّة عام ١٩٦٤ قد شنّها ستالين؛ كما أنّ «هانوي» هي التي بادرت إلى تلك الحرب ضدّ ڤيتنام الجنوبيّة عام ١٩٥٨؛ وجسّ المخطّطون الشيوعيُّون «نظام الدفاع في العالم الحرّ» وذلك في أذربيجان الشماليّة واليونان (حيث «دعم ستالين حروب عصابات مهمّة») وفقاً لخططٍ كانوا قد وضعوها بعناية عام ١٩٤٥؛ وأما في أوروبا الوسطى فلم يكن الاتحاد السوڤياتي «مستعداً لقبول حلٍّ يُزيل الاحتقانات الخطرة فيها على حساب تآكل بطيء للشيوعيّة في ألمانيا الشرقيّة» (من كتاب روستو، **الرؤية من الطابق السابع**، الصفحات ٣٩، ١٥٢، ٣٦، ١٤٨، ١٥٦ على التوالي).

إنّه لمن المثير أن نقارن ملاحظات «روستو» بدراساتٍ لأكاديميّين معنيّين حقاً بالحوادث التاريخيّة. فملاحظته بصدد بدء ستالين للحرب الفيتناميّة الأولى عام ١٩٤٦ لا تستحقّ مجرَّدَ الدحض. وأمّا مبادرة هانوي المزعومةُ إلى الحرب عام ١٩٥٨ فإنّ الأمر ههنا أكثر ضبابيّة؛ غير أنّ مصادر الحكومة نفسها (كمقالة «جورج كارڤر»، محلِّل وكالة المخابرات المركزيّة الأمريكيّة في مجلّة فورين أفيرز، نيسان ١٩٦٦) تقرّ بأنّ هانوي قد تلقّت عام ١٩٥٩ التقارير المباشرة الأولى عمّا أسماه «ديم»: حربَه الجزائريّة الخاصّة به، ويقرّ بأنّ هانوي قد صمّمت آنذاك فحسب على التورّط في الصراع؛ بل إنّ الواقع يشير إلى أنّ هانوي قد سعت في كانون الأوّل ١٩٥٨ - من بين عدة مساعٍ رفضتها على الدوام كلٌّ من حكومتيْ سايغون والولايات المتحدةً - إلى إقامة علاقات ديبلوماسيّةٍ وتجاريّةٍ مع حكومة سايغون على أساس الإبقاء على الوضع القائم. وعلاوة على ذلك، فإنّ «روستو» لا يقدِّم دليلاً واحداً على دعم ستالين للمقاتلين اليونانيّين؛ بل إنّ ستالين قد بدا - وإنْ لم تكن سجلّات التاريخ واضحة بهذا الصدد - غيرَ راضٍ عن النزعةِ المغامِرة لدى المقاتلين اليونانيّين الذين اعتبرهم مقوّضين للتسوية الامبرياليّة المُرضية التي أعقبتِ الحربَ العالميّةَ الثانية.

أمّا ملاحظة «روستو» عن الوضع في ألمانيا فهي أكثر لفتاً للنظر. فهو لم يجد من المناسب أن يذكر، على سبيل المثال، أنّ الرُّوسَ في آذار/نيسان ١٩٥٢ قد عرضوا توحيدَ ألمانيا في ظلّ انتخاباتٍ تخضع لإشرافٍ دوليّ، كما عرضوا انسحابَ جميع القوّاتِ خلال سنةٍ واحدة إذا قُدّمت لهم [أي للروس] ضمانةٌ بألّا يُسمحَ لألمانيا الموحّدة العتيدة بالالتحاق بحلفٍ عسكريّ غربي. ونسي «روستو» لوهلة تقييمه الخاصّ لاستراتيجيّة إدارتي الرئيسيْن «ترومان» و«آيزنهاور» وهو: «تجنّب القيام بأيّ مفاوضات جدّيّة مع الاتحاد السوفياتي قبل أن تكون في مكنة الغرب مواجهةُ موسكو، كأمرٍ واقع، وذلك بإعادة تسليح ألمانيا في إطارٍ أوروبي منظّم» (**الرؤية من الطابق السابع**، ص ٣٤٤ - ٣٤٥)؛ وهي استراتيجيّة تُشكّل بالتأكيد تحدّياً لاتفاقات «پوستدام».

غير أنّ أكثر ملاحظات «روستو» لفتاً للانتباه هي الملاحظة المتعلّقة بإيران. فالوقائع تشير إلى أنّه كانت ثمّة محاولةٌ روسيّةٌ لفرض حكومةٍ مواليةٍ للسوفيات في شمالي أذربيجان تتيح للاتحاد السوفياتي منفذاً للحصول على النفط الإيراني، وقد رفضتْ قوّةٌ انكليزيّة - أميركيّة عليا تلك المحاولة عام ١٩٤٦، وتمكّنتِ الإمبرياليّةُ الأقوى من الحصول على حقوقٍ كاملةٍ في النفط الإيراني، ومن فرض حكومة إيرانيّة موالية للغرب. وإنّنا لنذكر ما حدث حين سعتْ أوّلُ حكومة إيرانيّة [حكومة مصدّق] تحظى بشيءٍ من التأييد الشعبي، في مرحلة وجيزة في أوائل الخمسينات، إلى أن تبحث في إمكانيّة تحقيق الفكرة «الغريبة» القائلة بوجوب أن يكون نفطُ الإيرانيّين للإيرانيِّين! غير أنّ ما يثير الاهتمام هو وصف «روستو» للأذربيجانيِّين الشماليِّين بأنّهم جزءٌ «من النطاق الدفاعي للعالم الحرّ». إنّه سيكون تافهاً، عند هذا الحدّ، أن نعلّق على خسّة عبارة «العالم الحرّ»؛ فأيُّ قانونٍ طبيعيّ يتيح لإيران أن تقع - هي وإمكانيّاتها - في نطاق السيطرة الغربيّة؟ إنّ الافتراض «المهذّب» بأنّ إيران تقع بالفعل في ذلك النطاق لهو أكثرُ الأدلّة كشفاً على التوجّهات الأمريكيّة العميقة للتعامل مع قضايا السياسة الخارجيّة.

> أيُّ قانون «طبيعيّ» يتيح لإيران أن تقع - هي وإمكانيّاتها - في نطاق السيطرة الغربيّة؟

***

وبالإضافة إلى هذا القدر المتزايد من انعدام الاهتمام بالحقيقة، فإنّنا نجد في بعض البيانات الأمريكيّة الأخيرة سذاجةً حقيقيّة أو زائفة بصدد الأعمال الأمريكيّة، وهي سذاجة تبلغ شأواً مروّعاً. فقد وصف «آرثر شليسنجر» مؤخّراً سياسات الإدارة الأمريكيّة تجاه ڤيتنام عام ١٩٥٤ بأنّها قد كانت «جزءاً من برنامجنا الشامل المعبِّر عن نيّتنا الحسنة تجاه العالم». إنّ مثل هذا الوصف - إنْ لم يُقصد أنْ يكون تهكّمياً - يكشفُ عن كلبيّة هائلةٍ أو عجزٍ يفوق التعليقَ عن فهمِ ظواهرَ أوّليّةٍ في التاريخ المعاصر. وما ترى المرء يقول في شهادة «توماس شيلينغ» أمام «لجنة الشؤون الخارجيّة» في ٢٧ كانون الأوّل ١٩٦٦ حين يبحث في الخطريْن العظيمين المتأتّيْن عن إمكانيّة تحوّل آسيا إلى الشيوعيّة؟ إنّ مثل هذه الإمكانيّة سوف تحرم - في رأيه - «الولايات المتحدة وما نسمّيه الحضارةَ الغربيّة من أجزاءٍ كبيرةٍ من العالم الفقير، الملوّن، المعادي لنا بالقوّة»؛ كما أنّ «دولةً كالولايات المتحدة لن تستطيع، على الأرجح، أن تحافظ على ثقتها بنفسها إنْ هي أقرّت بأنّ أعظمَ أمرٍ سعت إلى تحقيقه - وتحديداً: إقامة أُسس الاحترامِ والرفاهية والحكم الديموقراطي في العالم المتخلّف - قد فشل، أو أنّه محاولةٌ لن نسْعى إلى القيام بها مرّةً أخرى». أن يُصدر

شخصٌ يمتلك ولو معرفةً ضئيلة بتاريخ السياسة الخارجيّة الأمريكيّة عباراتٍ كتلك [التي أصدرها «روستو»] لهو أمرٌ يفوق قدرتنا على التصديق!

إنّه أمرٌ يفوق التصديق إنْ نحن لم ننظر إلى الأمور من زاويتها التاريخيّة وإنْ لم نضع تلك العباراتِ في سياقِ أخلاقويّة الماضي المنافقة: أي في سياق أقوال الرئيس «ويلسون»، مثلاً، الذي كان يريد أن يعلّمَ شعوبَ أمريكا اللاتينيّة فنَّ الحكم الجيّد، وهو الذي كتب عام ١٩٠٢ يقول إنّ من «واجبنا الخاصّ» أن نعلّم الشعوبَ المستعمَرَة «النظامَ وضبطَ النفس... وعادةَ ممارسةِ القانونِ والطاعة»؛ أو في سياق أقوال الإرساليّات (عام ١٨٤٠)، وهي التي وصفت حروبَ الأفيون البشعَة والمحقِّرَة بأنّها «نتيجةُ خطّةِ الله الرائعة في جعل خُبثِ الناس أمراً مسهّلاً لأهدافه الرحيمة تجاه الصين، وذلك عبر اختراق جدران عزلتها وجلب هذه الامبراطوريّة إلى احتكاك أكثر مباشرة بالأمم الغربيّة والمسيحيّة»؛ أو في سياق أقوال أ.أ. بيرل في الزمن الحاضر حين يعلّق على الغزو الدومينيكي فيجرؤ على أن يعزُوَ مشاكلَ الدول الكاريبيّة للامبرياليّة الروسيّة (**نيويورك تايمز بوك ريفيو**، ٢٠ تشرين الثاني ١٩٦٦).

***

وتأمّلْ أخيراً ملاحظات «هنري كيسنجر» التي يختتم بها عرضه لسياسة أمريكا حيال ڤيتنام، وهو عرضٌ قدّمه في إطار نقاشٍ تلفزيونيّ دار بين جامعتيْ هارڤرد وأوكسفورد. فقد لاحظ، بشيءٍ من الأسى، أنّ أكثرَ ما يزعجه هو أنّ الآخرين يشكّكون في **دوافعنا** لا في **حكمتنا**؛ وهي ملاحظة لافتة للنظر لكونها قادمةً من إنسانٍ همُّه المهنيّ هو التحليل السياسي، أي تحليل أفعال الحكومات بحسب **دوافعها** التي لا تُعبّر عنها الدعاوي الرسميّةُ، وقد لا يدركها إلّا بغموض أولئك الذين يوجّهون تلك الأفعال. إنّ تحليلَ التصرّفات السياسيّة التي يقوم بها الروسُ أو الفرنسيّون أو التنزانيّون، حين يشكّك في دوافعهم ويُؤوّل أفعالهم بحسب مصالحهم الطويلة المدى التي قد تكون مخبّأة وراء الخطابات الرسميّة ـ أقول إنّ مثل ذلك التحليل لا يُزعج كيسنجر وأضرابه! أمّا أن تكون دوافعُ **الأمريكيّين** صافيةً غيرَ خاضعة للتحليل فذلك أمرٌ يجب أن يُسلَّمَ به! إنّ «براءةً» كهذه ـ على رغم عدم جدّتها في التاريخ الثقافي الأمريكي أو في تاريخ الاعتذاريّة الامبرياليّة عامّةً ـ لتغدو أكثرَ بعثاً على الاشمئزاز كلّما أصبحت السلطة التي تخدمها أكثرَ هيمنة على أحداث العالم وأقدرَ، بالتالي، على صياغة الأباطيلِ المطلقةِ التي تَعرضها لنا وسائلُ الإعلام يوميّاً. فالحال أنّنا لسنا، على الإطلاق، القوّةَ الأولى في التاريخ التي تجمع بين المصالحِ الماديّة والقدرةِ التقنيّةِ العظيمةِ والتجاهلِ المطلقِ لمعاناةِ الجماعات السفلى ومأساتها. غير أنّ تراثنا العريق في السذاجة وادّعاء امتلاك الحقّ دون غيرنا ـ وهو تراثٌ يزيّف تاريخنا الثقافيّ الفعليّ ـ يجب أن ينبّه العالم الثالث، إنْ كان ثمّة ضرورة لمثل هذا التنبيه، إلى كيفيّة تأويل تصاريحنا عن الإخلاص والنوايا الحميدة على النحو الصحيح!

إنّ تُراثنا العريق في ادّعاء امتلاك الحقّ دون غيرنا يجب أن ينبّه العالم الثالث إلى كيفيّة تأويل تصاريح إدارتنا الأمريكيّة، عن النوايا الحميدة لسياستنا الخارجيّة، على النحو الصحيح!

إنّ على من يتطلّع إلى إشراك المثقّفين الأكاديميّين في السياسة أن يتأمّل بعناية الافتراضاتِ الأساسيّةَ لمثل تلك الأقوال... صحيح أنّ «آرثر شليسنجر» قد اعترض على غزو خليج الخنازير واعتبره «فكرةً سيّئةً جدّاً»، لكن اعتباره هذا لم يكن مردّه إلى رفضه مفهومَ دعمِ محاولةٍ خارجيّةٍ للإطاحةِ بفيدل كاسترو ـ ذلك أنّ ردّ فعلٍ كهذا سيكون «عاطفيّاً» بحتاً، وهو ما لا يمكن أن يُظنّ في إنسانٍ «واقعيّ» صارم التفكير [كشليسنجر] ـ وإنّما مردّه إلى صعوبة نجاح ذلك الخداع. إنّ الغزو، في رأيه، قد كان رديء الإعداد، لكنّه لم يكن في حدّ ذاته مرفوضاً (راجع كتابه **ألف يوم: جون كنيدي في البيت الأبيض**، ١٩٦٥، ص ٢٥٢). وعلى النحو نفسه يورد شليسنجر، برضىً، تقييمَ الرئيس كنيدي «الواقعيّ» للوضع الناشئ عن اغتيال «تروهيليو»؛ يقول كنيدي: «ثمّة ثلاثة احتمالات تحظى برضانا حسب تسلسلها التنازلي: نظامٌ ديموقراطيٌّ محترم، وإلّا فاستمرار نظام تروهيليو، وإلّا فنظام كاستروي. إنّ علينا أن نهدف إلى تحقيق الأمر الأوّل، غير أنّنا لا نستطيع حقّاً أن نتخلّى عن الأمر الثاني، حتّى نتأكّد أنّه بمكنتنا أن نتجنّب الثالث»! (المصدر السابق، ص ٧٦٩). والسبب في أنّ الاحتمال الثالث يفوق طاقتنا يأتي تفصيله في صفحةٍ لاحقةٍ إذ يقولُ شليسنجر: «إنّ النجاح الشيوعي في أمريكا اللاتينيّة سوف يوجّه لطمةً أقسى إلى قوّة الولايات المتحدة

ونفوذها». وبالطبع فإنّنا [أي الإدارة الأمريكيّة] لن نتمكّن من الجزم بتجنّب الاحتمال الثالث، ولهذا فإنّنا سنرضى عمليّاً بالاحتمال الثاني على الدوام، كما هو حالنا، مثلاً، في البرازيل والأرجنتين.

وتأمّلْ أيضاً آراء «والت روستو» في السياسة الأمريكيّة في آسيا (راجع كتابه الذي شاركه في تأليفه ر.و. هاتش، وهو بعنوان **سياسة أمريكيّة في آسيا**، ١٩٥٥). فهو يرى أنّ الأساس الذي ينبغي أن نبني سياستنا عليه هو أنّنا «مهدّدون بشكلٍ مفتوحٍ ونشعر بالتهديد القادم من الصين الشيوعيّة». أمّا أن نُثبت أنّنا مهدّدون فهذا أمرٌ غيرُ ضروريّ ولا يستحقّ اهتمامنا، بل يكفي أن «نشعر» بأنّنا مهدّدون! وهو يرى أنّ على سياستنا أن تستند إلى تراثنا الوطني ومصالحنا الوطنيّة؛ وهو يلخّص تراثنا ذاك بالكلمات التالية: «لقد كرّس الأمريكيّون أنفسهم على امتداد القرن التاسع عشر، وعن وعيٍ تام، لبسط مبادئهم وسلطتهم على هذه القارّة»، مستخدمين «مبدأ مونرو، ذلك المفهوم المطّاط نوعاً ما»، وباسطين ـ بالطبع ـ «المصالحَ الأمريكيّة إلى الألاسكا وجزر الباسيفيك... إنّ إصرارنا على الاستسلام غير المشروط وعلى فكرة الاحتلال عقب انتهاء الحرب قد مثّل صيغة المصالح الأمنيّة الأمريكيّة في أوروبا وآسيا». هذا عن «تراثنا الوطني»(!). أمّا بالنسبة لـ«مصالحنا» فالأمر [بالنسبة لروستو] هو بالبساطة عينها: فمن الأمور الأساسيّة أن تكون «مصلحتُنا العميقة هي في أن تتطوّر المجتمعات في الخارج وتقوّي العواملَ التي تُعلي من كرامةِ الفرد في مواجهة الدولة وتحميها»، وينبغي في الوقت ذاته أن «نجابه التهديد الايديولوجي»، وهو تحديداً: «احتمال أن يُثبت الشيوعيُّون الصينيُّون ـ من خلال التطوّر في الصين ـ أنّ الأساليبَ الشيوعيّة أفضلُ من الأساليب الديموقراطيّة وأسرع». غير أنّ «روستو» لا يذكر شيئاً عن أولئك الناس في الحضارات الآسيويّة الذين يمكن ألاّ يكون «مفهومُنا عن العلاقة المثلى بين الفرد والدولة» هو القيمة الهامّة الوحيدة بالنسبة لهم؛ أولئك الناس الذين قد يكونون مهتمّين، مثلاً، بالحفاظ على «كرامة الفرد» في مواجهة **تركّزات الرساميل الأجنبيّة والمحليّة** أو في مواجهةَ البُنى شبه الإقطاعيّة (كالديكتاتوريات من النوع التروهيليوي)، وهي البُنى التي أدخلتها إلى البلاد أو حافظتْ على سطوتِها الأسلحةُ الأمريكيّةُ. ويُنكّهُ «روستو» وشريكُه عباراتِها تلك بالإشارة إلى «أنظمتنا الدينيّة والأخلاقيّة» وإلى «مفاهيمنا المُسْهَبة والمعقّدة» التي يجدها العقلُ الآسيوي «أعصى على الاستيعاب» من العقيدة الماركسيّة، علاوة على أنها أنظمة ومفاهيم «شديدةُ الإقلاق لبعض الآسيويّين» بسبب «خلوّها الشديد من الدوغمائيّة [الجمود العقائدي]».

إنّ «إسهامات» ثقافيّة كتلك [التي يقوم بها «روستو» وأضرابه] توحي بضرورة تصحيح ملاحظة الجنرال ديغول في مذكّراته، ومؤدّاها أنّ للأمريكيّين «رغبة في السلطة لكنّها رغبةٌ تتقنّع بالمثاليّة». فالواقع أنّ تلك الرغبة لا تتقنّع بالمثاليّة بقدر ما تغرق في الحماقة. ولقد قدّم المثقّفون الأكاديميّون [الأمريكيون] إسهامَهم الفريدَ في خلق هذه الصورةَ المؤسفة!

***

النقد «الهستيري» حسب مثقّفي الإدارة الأمريكيّة هو النقد الذي يتحدّى حقّ الولايات المتحدة في بسط سيطرتها مادام ذلك البَسْط ممكناً!

ولكنْ، لنعدْ إلى حرب فيتنام والردود التي أثارتها في أوساط المثقّفين الأمريكيّين. إنّ سمةً لافتةً للنظر في النقاش الدائر حول السياسة الأمريكيّة في جنوبي شرق آسيا هي التمييزُ الشائعُ بين «النقد المسؤول» من جهة، والنقد «العاطفي» أو «الوجداني» أو «الهستيري»، من جهة أُخرى. وإنّ شيئاً كثيراً سوف نتعلّمه من دراسة متنبّهة للطريقة التي يتمّ بموجبها ذلك التمييزُ. فـ«النقّاد الهستيريُّون» يُعرَّفون، كما يظهر، برفضهم اللاعقلاني لـ«بدهيّة» أساسيّة واحدة؛ وهي ـ بالتحديد ـ حقُّ الولايات المتحدة في بسط قوّتها وسيطرتها من دون أيّ ضابط مادام ذلك البسطُ ممكناً. أمّا النقدُ «المسؤول» فإنّه لا يتحدّى تلك البدهيّة، وإنّما يقدّم بدلاً من ذلك أطروحةً تقول بأنّنا قد لا نستطيع على الأرجح أن «ننجح» في مساعينا في هذا الزمن وهذا المكان بالذات من غير أن «نتعرّض لعواقبَ وخيمةٍ».

إنّ تمييزاً من ذلك النوع هو ما يبدو أنّ «ايرفين كريستول» قد قصد إليه في تحليله، مثلاً، لظاهرة الاحتجاجات على السياسة الأمريكيّة في فيتنام (راجع مجلّة **إنكاونتر**، آب ١٩٦٥). فهو يقابل بينَ النقّاد «المسؤولين»، أمثال «والتر ليبمان» ونقّاد جريدة **النيويورك تايمز** والسيناتور فولبرايت، من جهة، وبين «حركة الندوات

الجامعيّة» [التي كان يقيمها المعارضون] من جهة أخرى، ليؤكّد أنّ ليبهان ـ خلافاً للمحتجّين في الجامعات ـ لا «يتورّط في افتراضاتٍ وقحةٍ عمّا تكونُ عليه رغبةُ الشعب الڤيتنامي حقّاً (وهو ما لا يهتمّ به ليبهان كثيراً كما هو واضح)(*)، ولا في التأويلات القانونيّة عمّا إذا كان ما يحدث في جنوبي ڤيتنام عدواناً أو ثورة وما هو مَدَاهُما في كُلّ حال. إنّ «كريستول» يتبنّى وجهة نظر «السياسة الواقعيّة» (Real politik)، بل إنّه يبحث ـ كما يبدو ـ في إمكانيّة حرب نوويّة ضدّ الصّين في الحالات القصوى». إنّ ما يفعله «ليبهان» لهو أمر جديرٌ بالثناء، في رأي «كريستول»، وهو أفضل من كلام الناس «اللاعقلانيّين والايديولوجيّين» الموجودين في حركة الندوات الجامعيّة الاحتجاجيّة الذين تحرّكهم في الغالب ـ على ما يبدو ـ سخافاتٌ من نوع «العداء المبسّط والعفيف للامبرياليّة»، أو يُلقون «خطباً رنّانة في بنية السلطة»، أو ينحطّون أحياناً إلى درك قراءة «المقالات والتقارير التي تكتبها الصحافةُ الأجنبيّة عن الوجود الأمريكي في ڤيتنام». وعلاوة على ذلك، فإنّ أولئك الناس البغيضين [في رأي كريستول] كثيراً ما يكونون علماء نفس، أو علماء رياضيّات، أو كيميائيّين، أو فلاسفة (وبالمناسبة، فإنّ أكثر الناس جهراً باحتجاجهم على سياسة الاتحاد السوڤياتي هناك هم في العادة من الأطبّاء والمثقّفين الأدباء وغير ذلك من الأشخاص البعيدين عن ممارسة السلطة)(*)، بدل أن يكونوا من الناس الذين يقيمون اتّصالات بواشنطن [مركز صناعةِ القرار السياسي] ويدركون بالطبع أنّهم «في حال حصولهم على فكرةٍ جديدةٍ وجيّدةٍ عن ڤيتنام فإنّهم سيحظوْن بفرصة الإدلاء بشهاداتهم في واشنطن، وعلى نحوٍ فوريّ وجدير بالاحترام».

***

إنّي لست معنيّاً هَهنا بالبحث عمّا إذا كان وصف «كريستول» لحركة الاحتجاج والمعارضة دقيقاً أم لا، غير أنّي معنيٌّ بالافتراضات التي يُعبّر عنها ذلك الوصف بصددِ أسئلةٍ من النوع التالي: هل نقاءُ الدوافع الأمريكيّة أمرٌ غير قابل للنقاش وخارجٌ عن موضوع البحث؟ وهل ينبغي تركُ القرارات لـ «الخبراء» ذوي الاتصالات الوثيقة بواشنطن [عاصمة القرار]؟ وإذا افترضنا أنّ هؤلاء يحوزون المعرفةَ والمبادئَ اللازمة لاتّخاذ «أفضل» قرار فهل سيتخذونه على نحوٍ ثابت؟ والسؤال الذي يسبق تلك الأسئلة من الناحية المنطقيّة هو التالي: هل «الخبرةُ» قابلةٌ للتطبيق في هذا المجال ـ أي: هل ثمّة إطارٌ مشتملٌ على النظريّة والمعلومات اللازمة، ولكنّه غيرُ موجودٍ في المجال العام، ويمكن تطبيقُه في تحليل السياسة الخارجيّة أو يمكن أن يُثبت صوابَ الإجراءات [الأمريكيّة] الحاليّة بطريقةٍ يعجز عن فهمها علماءُ النفس والحساب والكيمياء والفلسفة؟.

إنّ «كريستول» لا يعرض هذه الأسئلة على بساط التمحيص المباشر، غير أنّ مواقفه تقتضي ضمناً إجاباتٍ ما، وإجاباته هذه هي في جميع الأحوال خاطئة. ذلك أنّ العدوانيّة الأمريكيّة، بغضّ النظر عن تقنيعها بالخطابيّة الورعة [الزائفة]، هي قوّةٌ طاغيةٌ في الشؤون العالميّة، ويجب تحليلُها بموجب مسبّباتها ودوافعها. ليس ثمّة إطار نظري، ولا إطار من المعلومات اللازمة، عصيّان على الشخص العاديّ، ويجعلان السياسة [الحكوميّة] معصومةً عن النقد. فحين تُطبَّقُ «المعرفة الخبيرة» على الشؤون العالميّة، فإنّه سيكون ملائماً للمرء ـ بل سيكون من **الضروري** بالنسبة للمرء الذي يملك أدنى قدرٍ من الاستقامة ـ أن يضع نوعيّةَ تلك المعرفة والأهداف التي تخدمها على بساط البحث. إنّ حقائق من هذا النوع لهي أوضح من أن تستدعي نقاشاً موسّعاً!

ويقدّم «ماكجورج باندي» في مقالته (فورين أفيرز، عدد ٤٥) تصحيحاً لإيمان «كريستول» الغريب في انفتاح الإدارة الأمريكيّة على تفكيرٍ جديدٍ بصدد ڤيتنام. فهو يلاحظ بحقّ أنّ النقاش عن ڤيتنام على الساحة الرئيسيّة يدور حول «التكتيكات لا الأساسيّات»، وإنْ كان يُضيف أنّ ثمّة متهوّرين. ففي وسط الحلبة هناك، بالطبع، الرئيس الأميركي (الذي «أعاد التأكيد بجلال» في زيارته الأخيرة لآسيا على «مصلحتنا في تقدّم الشعوب عبر الپاسيفيك»)، وهناك مستشاروه الذين يستحقّون «الدعم المتفهّم من قِبل أولئك الذين يطالبون بالتحلّي بضبط النفس في الأعمال [العسكريّة]». إنّ الرئيس ومستشاريه هم الذين يعود إليهم [حسب باندي] الفضلُ في كون «القصفِ على ڤيتنام الشماليّة هو الأدقّ والأكثر ضبطاً للنفس في الأعمال الحربيّة الحديثة»؛ وإنّها لعناية مفرطة يقدّرها السكّان ـ أو من كانوا يسكنون ـ في «نام دينه» و«فوولي» و«ڤينه»!! إنّ الرئيس ومستشاريه هم الذين يعود إليهم «الفضل» **كذلك** في الأحداث التي يصفها تقرير «مالكولم براوني» في أيّار ١٩٦٥ حين يقول: «في جنوبي ڤيتنام، أعلنت أجزاءٌ ضخمةٌ من البلاد مناطقَ يُسْتَحلُّ فيها القصفُ على مداه (free - bombing zones)، بحيث أنّ كُلَّ متحرّكٍ يغدو هدفاً مشروعاً. ولقد انصبّت عشراتُ آلاف الأطنان من القنابل والصواريخ ونيران النابالم والمدافع على تلك الأجزاء

(*) التعليق بين المزدوجين هو لتشومسكي.

الشاسعة كلَّ أسبوع. وإنّ قوانين الصدفة وحدها تنبئ بأنّ سفك الدماء قد كان غزيراً جدّاً من جرّاء هذه الغارات!

ولحسن حظّ الدول النامية فإنّ «باندي» يطمئننا بأنّ «الديموقراطيّة الأمريكيّة لا تطيق الامبرياليّة»، وأنّ «الرّصيد الذي تمتلكه أميركا من التجربة والفهم والعطف والمعرفة البسيطة هو الأكثر وقعاً في النفوس في العالم اليوم»(...).

***

[ويتحدَّث تشومسكي هنا عن شهادة البروفسور «دايفيد رووي» من جامعة يال أمام لجنة الشؤون الخارجيّة في واشنطن، كمثال على «الأفكار الجديدة الجيِّدة عن ڤيتنام» حسب زعم المثقّفين المحافظين، فيقول:]

في الستّينات اقترح البروفسور «رووي» على الولايات المتحدة أن تشتري فائض القمح الكندي والأسترالي لكي تحصل مجاعة عامّة في الصين! ورأى أحد الكهنة أنّ الڤيتناميين سيرحِّبون بقصف الأمريكيّين إيّاهم من أجل أن يصيروا أحراراً!

إنّ البروفسور «رووي» يقترح على الولايات المتحدة أن تشتري كلّ فائض القمح الكندي والأوسترالي، لكي تحصل مجاعةٌ عامّةٌ في الصين(*). وكلماته هي التالية: «أودّ أن ألفت نظركم إلى أنّني لا أتحدَّث عن ذلك الأمر بوصفه سلاحاً ضد الشعب الصيني. إنّ ذلك ما سوف يحدث، لكنّه لن يحدث إلّا بشكل تصادفيّ. بل إنّ ذلك السلاح سيكون سلاحاً ضد **الحكومة**، لأنّ الاستقرار الداخلي في تلك البلاد لا يمكن أن تسنده حكومةٌ غيرُ حليفة للولايات المتحدة في وجه التجويع العام». إنّ البروفسور «رووي» لا يجوز شيئاً من الأخلاقيّة العاطفيّة التي قد تدفع شخصاً ما إلى أن يُقارن بين اقتراحه ذاك وسياسة ألمانيا الهتلريّة المسمّاة «أوستپوليتيك»

(*) **United States Policy Toward Asia** (Washington D.C: Governement Printing Office, 1966, p. 266) (وهو كتاب يتضمّن شهادات البعض أمام لجنة الشؤون الخارجية في مجلس النواب الأمريكي).

مثلاً(*). ولا يخاف من عواقب سياساته على الأمم الآسيويّة الأخرى، كاليابان مثلاً، بل إنّه يطمئننا ـ نظراً «لألفته الطويلة بالمسائل اليابانيّة» ـ بأنّ اليابانيين هم «قبل كلّ شيء شعب يحترم القوّة والحزم»، ولذلك فإنّهم «لن ينزعجوا كثيراً من السياسة الأمريكيّة في ڤيتنام، تلك السياسة التي تنطلق من موقع القوّة وتطمح إلى أن تجد حلّاً يستند إلى فرض قوّتنا على الشعب الذي نعاديه». إنّ ما سيزعج اليابانيّين ـ حسب «رووي» ـ إنّما هو «سياسة التردّد، سياسة رفض مجابهة المشاكل [في الصين وڤيتنام] وعدم تحمّل مسؤوليّاتنا هناك على نحوٍ ايجابيّ»، أي السياسة التي ذكرناها للتوّ. إنّ اقتناع اليابانيّين «بأنّنا غير راغبين في استعمال القوّة التي يعرفون أنّنا نمتلكها قد يزعج الشعبَ الياباني كثيراً ويؤذي العلاقاتِ الصدوقة التي تربطهم بنا». بل إنّ استعمالاً كاملاً للقوّة الأمريكيّة في الحقيقة سيكون مطمئِناً لليابانيّين بنوعٍ خاصّ لأنّهم سيرون عرضاً «للقوّة الهائلة للولايات المتحدة على الأرض... ولأنّهم سيشعرون بقوّتنا على نحوٍ مباشر». وهذا هو بالتأكيد مثالٌ ممتازٌ على وجهة النظر «الواقعيّة» الصّحّيّة التي يُعجب بها «ايرڤان كريستول» أيّما إعجاب!

ولكن المرء قد يتساءل: لماذا نُلزم أنفسنا باستعمال الوسائل غير المباشرة مثل التجويع الجماهيريّ؟ ولماذا الإحجامُ عن القصف؟ إنّ هذه هي دون ريب الرسالةُ التي تتضمّنها الملاحظاتُ التي قدّمها سيادة الكاهن ر.ج. دي جايغر (R.J. de Jaegher)، عضوِ معهد دراسات الشرق الأقصى في جامعة «سيتون هول»، إلى اللجنة ذاتها. فهو يوضّح أنّ الڤيتناميّين الشماليّين ـ شأنهم شأن جميع الشعوب التي عاشت في ظلّ الشيوعيّة ـ سيكونون «شديدي السعادة لأن يُقصفوا من أجل أن يصيروا أحراراً»! (**سياسة الولايات المتحدة تجاه آسيا**، ص ٣٤٥).

وبالطبع فإنّ بين السكّان الآسيويّين من يؤيِّد الشيوعيّين، غير أنّ هذا ليس إلّا أمراً قليل الأهميّة حسب «والتر روبرتسون» ـ مساعد

(*) غير أنّه ينبغي علينا، حرصاً على المنظوريّة النسبيّة، أن نذكر أنّ الفرد روزنبيرغ [الألماني] ـ في عزّ لحظاته الوحشيّة ـ قد تحدّث عن إلغاء ثلاثين مليون سلافي، لكنّه لم يتحدّث عن فرض حالة تجويع عامّة على ربع الجنس البشري! وبالمناسبة، فإنّ التشبيه الذي نطرحه هنا هو تشبيهٌ «غير مسؤول» على الإطلاق، من وجهة النظر التقنيّة لذلك التعبير الجديد الذي ناقشناه آنفاً. ذلك أن تشبيهنا يستند إلى الفرضيّة القائلة بأنّ عبارات الأمريكيّين وأعمالهم خاضعة ـ هي الأخرى ـ للمقاييس والتأويلات التي يخضع لها أيّ إنسان آخر.

وزير الخارجيّة لشؤون الشرق الأقصى بين عامي ١٩٥٣ و١٩٥٩ ـ في شهادته أمام لجنة الشؤون الخارجيّة ذاتها. فهو يطمئننا بأنّ «نظام پيپينغ... يمثّل أقلّ من ٣٪ من الشعب» (المصدر السابق، ص ٤٠٢)! تأمّلْ إذن ما أسعدَ حظَّ الزعماءِ الشيوعيّين الصينيّين الذين هم، بالمقارنة مع زعماء الڤيتكونغ، يمثّلون ـ بزعم «آرثر غولدبرغ» ـ حوالي «نصف بالمئة من شعب جنوبي ڤيتنام»(...)(!!)

أقول: بوجود «خبراء» كهؤلاء، فإنه يحسن بالعلماء والفلاسفة الذين تحدّث عنهم «كريستول» أن يكتفوا برسم دوائرهم في الرّمال!

***

وحين ظنّ «كريستول» أنّه انتهى من علاجِ مسألةِ انعدامِ الصلةِ السياسيّة بين حركة الاحتجاج الأمريكيّة على حرب ڤيتنام والموضوع المطروح، وجّه اهتمامه إلى السؤال عن دوافع تلك الحركة، وبشكلٍ عام، عن الأسباب التي دفعت طلّاباً وأساتذة «إلى خطّ اليسار» رغم الرخاء الاقتصاديّ العام ورغم وجود الإدارات الليبراليّة التي تطبّق نظام الرفاهة. فيقرّر أنّ تلك الأسباب «لغزٌ لم يستطعْ أيُّ عالمِ اجتماعٍ حتّى الآن أن يجيبَ عليه». ذلك أنّ هؤلاء الشبّان حين يكونون في وضعٍ اقتصاديّ مريح ويتمتّعون بمستقبلٍ جيّد فإنّ احتجاجَهم لا بدّ أن يكون لاعقلانيّاً في رأيه. إنّ ذلك الاحتجاج لا بدّ أن يكون [حسب زعمه] نتيجةً للسأمِ، وللشعورِ الزائد بالأمان، أو نتيجةً لشيءٍ آخر من هذا النوع.

هل يتظاهر الطلّاب بسبب السّأم وشعورهم الزّائد بالأمان، أم لأنّهم شرفاء ناقمون على سياسة دولتهم وتصاريح «خبرائها»؟

وقد تقفز إلى الذهن تعليلاتٌ أخرى لاحتجاجات التلامذة والأساتذة الأمريكان. فقد يكون هؤلاء أناساً شرفاء يحاولون أن يكتشفوا الحقيقةَ بأنفسهم بدل أن يرموا بمسؤوليّة ذلك على «الخبراء» أو الدولة، وقد تكون ردّةُ فعلهم على ما يكتشفونه ناقمةً. إن «كريستول» لا يرفض مثلَ هذه التعليلات، بل إنّها ـ ببساطة ـ غير واردة وغير جديرة بالتأمُّل [في رأيه]. وبشكل أدقّ، فإنّها عصيّة على التعبير: ذلك أنّ الخانات التي تتشكّل فيها (كالشرف والنقمة) هي ـ ببساطة ـ غيرُ موجودةٍ بالنسبة للعلماء الاجتماعيّين ذوي «العقول الواقعيّة»!

إنّ «كريستول» في هذا الانتقاص الضمني للقيم الثقافيّة التقليديّة، إنّما يعكس توجّهاتٍ منتشرةً إلى حدٍّ ما في الدوائر الأكاديميّة. وإنّي لا أشكُّ أنّ هذه التوجّهات هي، في جانب منها، نتيجةٌ لسعي العلوم الاجتماعيّة والسلوكيّة اليائس إلى تقليد السماتِ الطاغية للعلوم التي تحوز بحقّ مضموناً ثقافيّاً مميّزاً. إنّ بوسع كلِّ امرئ أن يكون فرداً أخلاقيّاً، معنيّاً بحقوق الإنسان ومشاكله؛ غير أنّ الأستاذَ الجامعي الخبيرَ المدرّبَ هو وحده من يقدر [بحسب منطق تلك العلوم] أن يعالج المشاكل التقنيّة بالوسائل «المصقولة»! إنّ مثل هذه المشاكل الأخيرة هي وحدها الهامّة أو الحقيقيّة [حسب ذلك المنطق]. ويقدّم الخبراء «المسؤولون» و«اللاايديولوجيّون» النصيحةَ في المسائل التقنيّة، وأمّا المثقّفون «الايديولوجيّون غير المسؤولين» فإنّهم يخطبون [خطباً رنّانة] في «المبادئ» ويتجشّمون عناء البحث في المبادئ والمسائل الأخلاقيّة وحقوق الإنسان، أو في مشاكل الإنسان والمجتمع التقليديّة، وكلّها أمورٌ لا تقدّم بشأنها «العلومُ الاجتماعيّةُ والسلوكيّةُ» سوى البدهيّات. وكما هو واضحٌ فإنّ أولئك الأساتذة والطلاب [المعارضين] «العاطفيّين الايديولوجيّين» غيرُ عقلانيّين، لأنّهم حين يكونون في وضعٍ ماديٍّ جيّد وحين يحوزون القوّة فإنّه لا ينبغي عليهم أن يهتمّوا بمثل تلك الأمور!

إنّ هذا التموضع العلمي الزائف ليبلغ أحياناً مستويات تكاد تكون مَرَضيّة. تأمّلْ، على سبيل المثال، ظاهرة «هرمان كان» (H. Kahn). فقد شُجِبَ «كان» بسبب لاأخلاقيّته، لكنّه ـ في الوقت عينه ـ أُثْنِيَ عليه بسبب شجاعته! فحسب بعض الناس الذين ينبغي أن يكونوا أكثر اطّلاعاً ممّا هم عليه الآن [أمثال ستيوارت هيوز]، فإنّ كتاب «كان» **عن الحرب النوويّة الحراريّة** هو «بدون أدنى قيد واحدٌ من أعمال زماننا العظيمة». غير أنّ واقع الأمر أنّ كتابه هذا هو بالتأكيد واحدٌ من أفْرَغِ كُتُب زماننا، ويتجلّى هذا من خلال تطبيق المستويات الثقافيّة الخاصّة بأيّ منهجٍ معاصر، عليه، ومن خلال إرجاع بعض «استنتاجاته الموثّقة توثيقاً جيّداً» [حسب زعم هيوز] إلى «الدراسات الموضوعيّة» التي استقاها منها، ومن خلال تتبّع خطّ تفكيره حين يكون مثلُ هذا التتبّع ممكناً. فالحال أنّ «كان» لا يقدّم نظرياتٍ أو تفسيراتٍ أو فرضيّاتٍ تُمتَحَنُ بنتائجها، كما هي الحال في العلوم التي يسعى إلى تقليدها. بل إنّه، ببساطة، يقترحُ المصطلحات، ويقدِّم مظهراً كاذباً من العقلانيّة. وحين يقدّم استنتاجاتٍ معيّنة تتعلّق بالإجراءات السياسيّة، فإنّه لا يدعمها إلّا بملاحظاتٍ نابعة عن سلطة قائلها (ex cathedra) من غير أن يُوحي حتّى بأيّ سندٍ لها (فهو يقول مثلاً إنّ كلفة الدفاع المدني يجب ألّا

تتخطّى الخمسةَ بلايين دولار سنوياً لئلاّ نستفزَّ الروسَ؛ لكنّه لا يقول لماذا لا تكون الكلفةُ خمسين بليوناً أو خمسةَ دولارات). وما هو أبلغُ من ذلك أنّ «كان» يعي بوضوح ذلك الفراغَ في بحثه؛ ففي هنيهاته الأكثرَ حكمةً يكتفي بالقول أنْ «ليسَ ثمّةَ من سببٍ لأن نعتقد بأنّ النماذجَ المصقولة نسبيّاً هي أكثر تعرّضاً لأن تكون أشدَّ تضليلاً من التشبيهات والنماذج الأبسط التي تُستخدم بمثابة عَوْنٍ للحكم [على قضيّة]». والحقّ أنّه ليسهل على أولئك الذين ينحرف حسُّ الدعابة عندهم إلى مداه المميت أن يلعبوا لعبةَ «التفكير الاستراتيجي» على طريقة «كان»، فيثبتوا ما شاء لهم أن يثبتوه. فواحدٌ من افتراضات «كان» الأساسيّة، مثلاً، هو أنّ «هجوماً مباغتاً تُكَرَّس لَهُ جميعُ الإمكانات لمقاومة الأهداف المعادية سيكون من اللاعقلانيّة بحيث أنّ مثل ذلك الهجوم لن يتمّ على الأرجح، إلاّ إذا كان صنّاع القرار السوفيات يفتقرون افتقاراً لا يُصدّق إلى العقل أو كانوا مجانين حقّاً». غير أنّ باستطاعة المرء أن يُثبت عكس ما يقوله «كان»، وذلك باعتماد المنطق التالي:

- المقدّمة المنطقيّة الأولى: أن يكون صنّاعُ القرار الأمريكيّون يفكّرون حسب الخطوط التي رسمها «هرمان كان».
- المقدّمة المنطقيّة الثانية: أن يظنّ «كان» أنّه من الأفضل للمرء أن يكون شيوعيّاً من أن يكون ميّتاً.
- المقدّمة المنطقيّة الثالثة: إذا ردّ الأمريكيُّون بهجومٍ مباغتٍ شاملٍ فإنّ الجميع سيموتون.
- النتيجة: لن يردّ الأمريكيُّون بهجومٍ مباغتٍ شاملٍ، ولهذا فإنّ هذا الهجوم ينبغي أن يُشنّ من دون أيّ تأخير.

بل إنّ باستطاعة المرء أن يذهب بالطرح خطوةً أخرى فيقول: إنّ الروس لم يشنّوا هجوماً شاملاً، فهم إذن ليسوا عقلانيّين، ولهذا فليس «للتفكير الاستراتيجي» أيّ معنى، ولهذا فـ . . .

غير أنّ كلّ هذا هو بالطبع هُراء، لكنّه هُراءٌ مختلف عن هُراء «كان» من حيث أنّ الهُراء الأوّل أشدُّ تعقيداً بقليل من جميع ما نكتشفه في عمل «كان»! إنّ ما يلفت النظر هو أنّ أشخاصاً جدّيّين يحملون سخافاتِ «كان» تلك محملَ الجدّ، ويعود ذلك - بلا شكّ - إلى قناعها الذي يوهم بالواقعيّة والعلم.

* * *

ثمّة حقيقةٌ غريبةٌ ومحزنةٌ هي أنّ «الحركة المناهضة للحرب» كثيراً ما تقع ضحيّةً لإشكالاتٍ مماثلة. ففي خريف ١٩٦٥ مثلاً، انعقدَ مؤتمرٌ عالميٌّ عن «المنظورات البديلة للوضع في ڤيتنام» ووزَّعَ كتيّباً على المشاركين المحتملين يعرض فيه افتراضاته. كانت الخطّة تقضي بإنشاء فرق عمل دراسيّة تمثّل ثلاثةَ «أنواعٍ من التقاليد الثقافيّة»:

١ - التخصّص ببلدان معيّنة؛ ٢ - «النظرية الاجتماعيّة، مع تركيز خاصّ على النظريات المعنيّة بالنظام العالمي، والتغيير الاجتماعي والتنمية، والصراع وحلّ الصراع، أو الثورة»؛ ٣ - «تحليل السياسة العامّة في إطار حقوق الإنسان العامّة المستندة إلى مختلف التقاليد اللاهوتيّة والفلسفيّة والإنسانيّة». وأمّا التقليد الثاني فيقدّم «اقتراحاتٍ عامّةً نابعةً من النظريّة الاجتماعيّة ومستندةً إلى معلومات تاريخيّة أو مقارنة أو اختباريّة»، وأمّا التقليد الثالث فيقدّم «الإطارَ العام الذي تُطرحُ من خلاله أسئلةٌ قيميّة أساسيّة، وعلى أساسهُ تُحَلَّلُ النتائج الأخلاقيّة للأفعال المجتمعيّة». ولقد كان المؤتمرون يأملون في أنّهم قد يستطيعون «بمقاربتهم مسائلَ السياسةِ الأمريكيّة في ڤيتنام من المنظورات الأخلاقيّة التي تقوم بها الأديانُ العظمى جميعُها والأنظمةُ الفلسفيّة، أن يجدوا حلولاً أكثر انسجاماً مع القيم الإنسانيّة الأساسيّة من تلك التي آلت إليها سياسةُ أمريكا الحاليّة في ڤيتنام». وباختصار، فإنّ الخبراء في شؤون القِيَم (أي الناطقين بلسان الأديان العظمى والأنظمة الفلسفيّة) سيقدّمون [حسب خطّة مؤتمر المعارضين] رؤًى ناقدةً جوهريّةً إلى المنظورات الأخلاقيّة، في حين يقدّم الخبراءُ في النظريّةِ الاجتماعيّة اقتراحاتٍ أثبتت الاختباراتُ صحّتَها ويقدّمون إلى جانبها «نماذجَ عامّةً من الصّراع». ويؤمّل المؤتمرون أن تنبثق من ذلك التفاعل بين التقاليد سياساتٌ جديدة، وذلك سيتمّ - حسبما هو مفترض - من خلال تطبيق معايير المنهج العلمي.

غير أنّه يبدو لي أنّ المسألة الوحيدة القابلة للنقاش ههنا هي أيُّ الخيارَيْن سيكون أكثر إثارة للضحك: أن نلجأ إلى الخبراء في النظريّة الاجتماعية لكي نستقي منهم الاقتراحاتِ العامّةَ المثبّتة، أم نلجأ إلى الاختصاصيّين في الأديان الكبرى والأنظمة الفلسفيّة لكي نستقي منهم رؤًى نافذة إلى القيم الإنسانيّة الأساسيّة؟!

إنّ الزعم بأنّ هناك اعتبارات ومبادئَ محدّدة أعصى من أن يفهمها «غير المختصّ» لهو سُخْفٌ غير جديرٍ بالتعليق!

إنّ ثمّة الكثيرَ ممّا يمكن قوله زيادةً على ما قلناه في ذلك الموضوع. لكنّي لن أواصل الحديث فيه، بيْد أنّي أودّ ببساطة أن أشدّد على

الفكرة التالية - وهي لا شكّ واضحة - ومفادها أنّ «عبادة الخبير» إنّما تخدم من يقترحها لكنّها في الوقت ذاته أمرٌ مخادع. فمن الواضح أنّ على المرء أن يتعلّم من العلوم الاجتماعيّة والسلوكيّة ما استطاع إلى ذلك سبيلاً؛ ومن الواضح أنّ تلك العلوم جديرةٌ بأن تُطلَبَ بأقصى جديّةٍ ممكنة. غير أنّ الأمر سيكون مشؤوماً وشديد الخطورة إن لم تُقبَلْ تلك العلومُ أو يُحكم عليها باعتبار وقائعها الموضوعيّة الخاصّة وبحسب إنجازاتها الحقيقيّة لا المزعومة. وبتحديد أكثر، فإن كان ثمّة من إطارٍ نظريٍّ ممتَحَنٍ ومُثْبَت يسري على المواقف [التي ينبغي اتخاذها] حيال الأمور الخارجيّة، أو يسري على سبل حلّ الصراع المحلّيّ أو العالمي، فإنّ وجودَه قد أُبقي في حرزٍ حريز! وأمّا بالنسبة للوضع في فيتنام فإنّ أولئك الذين يعتبرون أنفسهم «خبراء» قد فشلوا على نحوٍ فريد في إشهار زعمهم بأنّهم يحوزون المبادئ أو المعلوماتِ التي من شأنها أن تبرّر ما تقومُ به الحكومةُ الأمريكيّة في ذلك البلد التعيس. وأمّا بالنسبة لأيّ إنسان يملك أدنى اطّلاع على العلوم الاجتماعيّة والسلوكيّة (أو «العلوم المتعلّقة بالحكم»)، فإنّ الزعم بأنّ ثمّة اعتباراتٍ ومبادئ محدّدة أعصى من أن يفهمها غيرُ المختصّ لهو - ببساطة - سخفٌ غيرُ جدير بالتعليق! (. . .)

* * *

إنّ الاستنتاج بأنّ هناك نوعاً من الإجماع في صفوف المثقّفين الّذين توصّلوا إلى النفوذ والبحبوحة أو الّذين يشعرون بأنّهم قادرون على التوصّل إليهما من خلال «قبولهم بالمجتمع كما هو» ومن خلال الدعوة إلى القِيَم التي «يجلّها» هذا المجتمع - إنّ ذلك الاستنتاج لهو من الأمور التي يمكن أن يُقدّم لها المرءُ ما يسندها. وإنّه لمن الصحيح أيضاً أنّ ذلك الإجماع يتجلّى أكثر ما يتجلّى في صفوف الخبراء الأكاديميّين الذين يحُلّون اليوم مكانَ من كانوا في الماضي مثقّفين «عائمين في الفضاء» [أحراراً من كلّ قيد] (free - floating intellectuals). ويبني أولئك الخبراء الأكاديميّون في الجامعات «تقنيّاتٍ خاليةً من التقييم [الإيجابي أو السلبي]» تهدف إلى حلّ المشاكل التقنيّة التي تبرزُ في المجتمع المعاصر، متّخذين حيالها «موقفاً مسؤولاً» بالمعنى الذي تحدّثنا عنه سابقاً. إنّ ذلك الإجماع في صفوف الخبراء الأكاديميّين «المسؤولين» هو المعادل المحلّيّ لذاك الذي يطرحه - على الساحة العالميّة - أولئك الذين يبرّرون استخدامَ القوّة العسكريّة الأمريكيّة في آسيا - بغضّ النظر عن الكِلفة البشريّة - على أرضيّة الحاجة إلى احتواء «توسّع الصين» (وهو توسّع فرضيّ بالتأكيد في الوقت الحاضر)، والحاجة إلى هَزْمِ الثورات القوميّة الآسيويّة أو منعها من الانتشار على أقلّ تقدير. ويبدو الشبهُ أوضح حين نتمعّن في السبل التي يُصاغ ذلك الاقتراحُ عبرها. فـ«ونستون تشرشل» قد خطّ، بوضوحه المعتاد، الموقفَ العامّ في ملاحظةٍ وجّهها لزميله آنذاك جوزيف ستالين في طهران عام ١٩٣٤ إذْ قال: «إنّ حُكْمَ العالم يجب أن يُسلَّم إلى الأُمم الشبعانة التي لا تبتغي زيادةَ أيِّ شيءٍ إلى ما تمتلكه. أمّا لو كانَ حكمُ العالم في يد الأمم الجائعة فإنّ الخطر سيكون ماثلاً على الدوام. غير أنّ أياً منّا لا يملك سبباً يدعوه للبحث عن الزيادة. وسوف يتمّ الحفاظ على السلام بفضل شعوبٍ تعيش على طريقتها ولا تمتلك الطموح. إنّ قوّتنا قد وضَعَتنا فوق الآخرين. وإنّنا أشبهُ برجالٍ أغنياء يعيشون بسلام في بيوتهم» (راجع كتاب تشرشل: **الحرب العالميّة الثانية**، الجزء الخامس، ١٩٥١، ص ٣٨٢، منشورات هاوتن ميفلين في بوسطن).

> قال تشرشل: «حُكم العالم يجب أن يكون في يد الأمم الشبعانة، لأنّه لو كان في يد الأمم الجائعة فإنّ الخطر سيكون ماثلاً على الدوام».

ولكي نحصل على ترجمةٍ لخطاب تشرشل الكتابيّ (Biblical) بلغة العلوم الاجتماعيّة المعاصرة، فإنّ بمكنتنا النظرَ إلى شهادة «شارلز وولف» - الاقتصادي العالي الرتبة في شركة «راند» - أمام لجنة الكونغرس التي تحدّثنا عنها آنفاً. يقول وولف:

«أشكُّ في أنّ مخاوفَ الصين من التطويق ستُلغى أو تخفّف في المستقبل البعيد. لكنّي آمل أن يكون ما نفعلُهُ في جنوبي شرقي آسيا عَوْناً على تنمية قدرٍ من الواقعيّة والرغبة في التعايش مع تلك المخاوف داخل السياسة الصينيّة، يفوقُ رغبةَ الصين في إطلاق العنان لتلك المخاوف من خلال دعمها الحركاتِ التحرّرية، وهي حركاتٌ يجب الإقرار بأنّها تعتمد على أكثر بكثير من مجرّد الدعم الخارجي. . . إنّ السؤال العملاني أمام السياسة الخارجيّة الأمريكيّة ليس عمّا إذا كان ممكناً محوُ تلك المخاوف أو تلطيفها على نحوٍ كبير، بل إنّ السؤال هو عن إمكانيّة مواجهة الصين بنظامٍ من الحوافز، ومن المكافآت والغرامات، ومن الدوافع التي تجعلها راغبةً في

التعايش مع تلك المخاوف» (**السياسة الأمريكيّة تجاه آسيا**، ص ١٠٤).

وقد أضاف «توماس شيلينغ» تفسيراً أبعد لما ذكره وولف حين قال: «إنّ ثمّة تجربة متصاعدة يستطيع الصينيّون أن يستفيدوا منها، ومؤدّاها أنه إنْ كان من الممكن أنْ تكون الولايات المتحدة راغبةً في تطويقهم أو في حماية المناطق المجاورة منهم، فإنّها مستعدّة ـ على الرغم من ذلك كلّه ـ لأنْ تكون مسالمةً إنْ كانوا هم كذلك» (المصدر السابق، ص ١٠٥).

وباختصار فإنّ الأمريكيّين [حسب شيلينغ وأضرابه] مستعدّون للعيش بسلام ضمن مسكنهم هم ـ وهو مسكنٌ موسّع كذلك! بل إنّ الأمريكيّين ليشعرون بالإهانة حين تأتيهم الأصواتَ غيرُ الجليلة قادمةً من أحياء الخدم! فلو حاولتْ حركة ثوريّة فلاّحيّة أن تحقّق الاستقلال عن الهيمنة الأجنبيّة، أو أن تقلب البُنى شِبهَ الإقطاعيّة التي تدعمها القوى الغربيّة، ولوْ رفض الصينيّون بـ «لاعقلانيّةٍ» التجاوبَ الملائم مع برنامج التعزيز الذي أعددناه لهم، أو اعترضوا على أن يتمّ تطويقهم من قبل «الرجال الأغنياء» اللُّطفاء المحبّين للسلام الذين يتحكّمون بالمناطق المتاخمة لحدودهم ويعتبرون ذلك حقّاً طبيعيّاً لهم، لو حدث ذلك كلّه فإنّه ينبغي على الأمريكيّين [حسب منطق شيلينغ وأضرابه كذلك] أن يردُّوا على مثل تلك الروح الحربيّة بالقوّة المناسبة!

هذه العقليّة هي التي تفسّر الصراحةَ التي تُدافع بها حكومةُ الولايات المتحدة ويُدافع بها أنصارُها الأكاديميُّون عن الرفض الأمريكي للسماح بقيام تسويةٍ سياسيّةٍ في ڤيتنام على المستوى المحلّي، تسويةٍ تستند إلى التوزيع الفعلي للقوى السياسيّة. فخبراء الحكومة أنفسهم يقرّون صراحةً بأنّ جبهة التحرير الوطني هي «الحزب السياسي الوحيد في ڤيتنام الجنوبيّة الذي يتمتّع بقاعدة شعبيّة حقيقيّة» (راجع كتاب «دوغلاس پايك» **الڤيتكونغ**، ١٩٦٦، ص ١١٠)؛ ويقرّون بأنّ جبهة التحرير الوطني «قد قامت بمسعى واعٍ وضخم من أجل توسيع المشاركة الشعبيّة في أمور السياسة ـ وإنْ تمّ التلاعب بتلك المشاركة ـ على المستوى المحلّي بحيث يتمّ إشراك الناس في ثورة تتمتّع باكتفاءٍ ودعمٍ ذاتيّيْن» (المصدر السابق، ص ٣٧٤)؛ ويقرّون كذلك بأنّ ذلك المسعى قد كان من النجاح بحيث أنّ أيّاً من الأحزاب السياسيّة «باستثناء البوذيّين، ربّما، لم يعتبر ذاتَه مساوياً في الحجم والقوّة لجبهة التحرير بحيث يُخاطر في الدخول في ائتلافٍ سياسيّ مخافة أن يبتلع الحوتُ المِنّوة»(*) (المصدر السابق، ص ٣٦٢). علاوة على ذلك فإنّ خبراء الحكومة يسلّمون بأنّ جبهة التحرير الوطني قد أصرّت على أنّ الصراع ـ في غياب القوة الأمريكيّة العسكريّة الهائلة ـ يجب أن يكون «على المستوى السياسي، وأصرّت كذلك على أنّ استخدام القوّة العسكريّة هو أمرٌ غير مشروع في حدّ ذاته... ذلك أنّ ساحة الوغى [في رأي الجبهة] يجب أن تكون عقولَ الفلاّحين الڤيتناميّين وولاءاتهم، ويجب أن تكون الأفكارُ هي الأسلحة» (المصدر السابق، ص ٩١ ـ ٩٢). كما أنّ خبراء الحكومة يقرّون على نحوٍ مماثل بأنّ المساعدة القادمة من هانوي قد كانت ـ حتّى منتصف عام ١٩٦٤ ـ محصورةً إلى حدٍّ كبير في مجالين اثنين: «المهارة العقائديّة والموظّفين القياديّين» (ص ٣٢١). والوثائق المصادَرة لجبهة التحرير تُقابِل بين «تفوُّق العدوّ العسكري» و«تفوّق الڤيتناميّين السياسي» (ص ١٠٦)، مثبتةً إثباتاً تامّاً تحليلَ الناطقين الرسميّين العسكريّين الأمريكيّين الذي يعرّفون المشكلة بالتالي: «كيف يمكن أن نحتوي، بقوّتنا العسكريّة الضخمة وقوّتنا السياسيّة الضعيفة، عدوّاً يمتلك قوّةً سياسيّةً هائلة وقوةً عسكريّة متواضعة؟» (جان لاكوتور، **ڤيتنام بين هدنتيْن**، نيويورك ١٩٦٦، ص ١٨٨).

وعلى نحوٍ مماثل فإنّ أبرز نتيجة خلص إليها كُلٌّ من مؤتمر هونولولو في شباط ١٩٦٦ ومؤتمر مانيلا في تشرين الأوّل من العام نفسه قد كانت الاعتراف الصريح من قبل موظّفين عالي الرتبة في حكومة سايغون بأنّهم ـ حسب كلمات «شارلز مور» ـ «لن يحتملوا حلاًّ سلميّاً يُبقي على بنية الڤيتكونغ السياسيّة، حتى لو حُلّت وحدات الڤيتكونغ القتاليّة»، وبأنّهم «غير قادرين على أن ينافسوا الشيوعيّين الڤيتناميّين من الناحية السياسيّة» (**النيويورك تايمز**، شباط ١٩٦٦). ويواصل «مور» قائلاً إنّ الڤيتناميّين [حلفاء الولايات المتحدة] يُطالبون بـ «برنامج صلح» يكون «في صلبه تهديمُ البنية السياسيّة السرّيّة للڤيتكونغ وبناء نظام حديدي من السيطرة

> شكل الحكم في أيّ مجتمع غير مهمّ في رأي الإدارة الأمريكيّة مادام ذلك المجتمع «منفتحاً»... على الاختراق الاقتصادي الأمريكي أو السيطرة السياسيّة الأمريكيّة!

(*) سمك أوروبي صغير.

السياسيّة الحكوميّة على الشعب». وينقل المراسل الصحفي ذاتُه من مانيلا في ٢٣ تشرين الأوّل حديثاً لمسؤول ڤيتنامي جنوبي [موالٍ للأمريكان] يقول فيه: «بصراحة، لسنا من القوّة بحيث ننافسُ الشيوعيّين على أساسٍ سياسيّ محض. فهم منظّمون ومنضبطون، وأمّا الوطنيّون غير الشيوعيّين فليسوا كذلك: ذلك أنْ ليستْ لنا أحزابٌ سياسيّةٌ كبيرةٌ حسنة التنظيم ولا وحدة تجمع بيننا بعد. ولهذا فإنّنا لن نستطيع أن نُبقي على الڤيتكونغ»! والحقّ أنّ المسؤولين في واشنطن يفهمون ذلك الوضع فهماً جيّداً جدّاً. فها إنّ الوزير «راسك» يقول «إنْ أتى الڤيتكونغ إلى طاولة المفاوضات كشركاء كاملين فإنّهم سيكونون قد نجحوا - بمعنى من المعاني - في تحقيق الأهداف التي تعهّدت الولايات المتحدة وڤيتنام الجنوبيّة بمنعها» (كانون الثاني ١٩٦٦). وشبيه بذلك ما يكتبه «ماكس فرانكل» من واشنطن: «إنّ التسوية لا تحظى بالرضى هنا، لأنّ الإدارة الأمريكيّة قد استنتجت منذ زمنٍ طويل أنّ القوى غير الشيوعيّة في ڤيتنام الجنوبيّة لن تستطيع أن تعيش طويلاً في ائتلافٍ سايغوني مع الشيوعيّين. ولهذا السبب وحده - لا بسبب حسٍّ بروتوكوليّ بالغٍ في التحجّر - فقد رفضت واشنطن بثبات أنْ تتفاوض مع الڤيتكونغ أو أن تعترف بهم بوصفهم قوّة سياسيّة مستقلّة» (النيويورك تايمز، ١٨ شباط ١٩٦٦).

وباختصار فإنّنا [نحن الأمريكيّين] سنأذن - وبرحابةِ صدر! - لممثّلي الڤيتكونغ بحضور جلسات المفاوضات، ولكنّنا لن نفعل ذلك إلّا حين يوافقون على أن يعرّفوا أنفسهم بوصفهم عملاء قوّة أجنبيّة فيخسروا بذلك الحقّ في الاشتراكِ في حكومة ائتلافيّة، وهو الحقّ الذي ما فتئوا يُطالبون به منذ ستّ سنوات. ونحن نعلم حقَّ العِلم أنّ مندوبي الولايات المتحدة في أيّ ائتلاف تمثيلي لن يستطيعوا البقاء يوماً واحداً بدون دعم الأسلحة الأمريكيّة. ولهذا فإنّ على الولايات المتحدة [بحسب منطق الموالين للسياسة الأمريكيّة] أن تزيد من حجم قوّتها وأن تقاوم المفاوضاتِ ذاتَ المعنى إلى اليومِ الذي تستطيع فيه حكومةٌ ڤيتناميّةٌ تابعة أن تفرض سيطرةً عسكريّةً وسياسيّةً على شعبها. لكنّ ذلك اليوم قد لا يبزغ أبداً: فقد أشار «ويليام باندي» إلى أنّ الأمريكيّين لن يكونوا متأكّدين أبداً من أمْنِ جنوبي شرقي آسيا «التي انسحب منها الوجودُ الغربي»؛ ولذا فإذا كان لنا أن «نفاوض من أجل حلولٍ تندرج تحت عنوان التحييد» فإنّ ذلك يعادل استسلامنا للشيوعيّين (راجع مقالته في كتاب «الاستيريبوكان» المعْنَون الصين وسِلْم آسيا، نيويورك، ١٩٦٥، ص ٢٩ - ٣٠). وتبعاً لهذا المنطق فإنّ على ڤيتنام الجنوبيّة أن تبقى قاعدةً عسكريّةً أمريكيّةً إلى الأبد!

إنّ جميع تلك الأقوال لتبدو معقولةً إنْ نحن قبلنا بالفرضيّة السياسيّة الأساسيّة القائلة بأنّ على الولايات المتحدة - ذاتِ الاهتمام العريق بحقوق الضعفاء والمضطهدين، وذات الرؤية الفريدة النافذة إلى نهج التنمية الملائم للدول المتخلّفة - أن تمتلك الشجاعة والثبات في فرض إرادتها بالقوّة، إلى أن يأتي زمنٌ تكون فيه الأمم الأخرى مستعدّةً لقبول هذه الحقائق أو أن تفقد الأمل... هكذا وبِبساطة!

* * *

ولئن كانت مسؤوليّة المثقّف أن يُصرّ على قول الحقيقة، فإنّ واجبَه كذلك أن يرى إلى الأحداث من منظورها التاريخي. ولهذا فإنّ على المرء أن يُثني على إصرار وزير الخارجيّة على أهميّة الاستعارات التاريخيّة، كاستعارة ميونيخ مثلاً: فلقد أثبتت تلك الحادثة أنّ أمةً قويّةً وعدوانيّة وتمتلك إيماناً متعصّباً بقدرها الجليّ [يعني ألمانيا النازيّة] ستَعْتَبِر كُلَّ نصرٍ وكُلَّ توسيعٍ لقوّتها وسلطتها تمهيداً لعملٍ آخر. وقد عبّر عن الأمر تعبيراً جليّاً السيد «أرلي ستيفنسون» حين تحدّث عن «الطريق القديمة التي تدفع بموجبها القوى المتوسّعةُ أبواباً أكثرَ فأكثر، مؤمنةً بأنّها ستُفتح لامحالة، إلى أن تُصبح المقاومة عند الباب الأخير أمراً لا يمكن تجنُّبه فتندلع إذّاك حربٌ كبيرة». وهنا يتجلّى خطرُ الاسترضاء، على نحو ما يثابر الصينيُّون على إخبار الاتحادِ السوڤياتي من دون كلل، حين يزعمون بأنّ هذا الأخير يقوم بدور «شامبرلين» أمام «هتلر» الأمريكيّين في ڤيتنام. وبالطبع فإنّ عدوانيّة «الامبرياليّة الليبراليّة» ليست كعدوانيّة ألمانيا النازيّة، على الرغم من أنّ التفريق بينها قد يبدو أكاديميّاً فحسب بالنسبة لفلّاح ڤيتنامي يُسمَّمُ بالغاز أو يُحَوَّلُ إلى رماد! إنّ الأمريكيّين لا يريدون أن يحتلّوا آسيا، وإنّما يريدون - حسب السيد «وولف» - «أن يساعدوا الدول الآسيويّة على التقدُّم على طريق التحديث الاقتصادي بوصفها مجتمعاتٍ منفتحة ومستقرّة يكون دخولنا إليها - دولةً ومواطنين أفراداً - حُرّاً وسلساً». إنّ صياغة ما

> التفريق بين عدوانيّة الإمبرياليّة الليبراليّة الأمريكيّة وعدوانيّة ألمانيا النازيّة تفريقٌ أكاديميّ فحسب بالنسبة لفلّاح ڤيتنامي يُسمَّم بالغاز أو يُحوَّل إلى رماد!

قاله «وولف» تبدو أمراً مناسباً: فالتاريخ الحديث يبيّن أنّ شكلَ الحكم في بلدٍ ما لا يهمّ كثيراً بالنسبة لنا [نحن الأمريكان] مادام «مجتمعاً منفتحاً» حسب فهمنا الخاص لمصطلح «منفتح» ـ أي مادام مجتمعاً منفتحاً على الاختراق الاقتصادي الأمريكي أو السيطرة السياسيّة الأمريكيّة. ولئن كان من اللزام أن نقتربَ من شفير المذبحة في فيتنام وصولاً إلى تحقيق «الانفتاح»، فإنّ ذلك سيكون الثمن الذي ينبغي علينا دفعُه دفاعاً عن «الحرّيّة» و«حقوق الإنسان»! . . .

***

[ثمّ يتحدّث تشومسكي عن الهند مثالاً على «المجتمع المنفتح» الذي تطمح الولايات المتحدة للدخول إليه اقتصاديّاً، وكيف أنّ الهند رضخت لعمليّة «اللبرلة» مقابلَ حصولها على الدعم الخارجي الأمريكي بشكل خاصّ وذلك عبر البنك العالمي، وكيف أنّ رجال الأعمال الأمريكان أصرّوا على إدخال بعض المواد الأوّليّة الأمريكيّة إلى الهند رغم توفّر خامها في الهند. ثمّ يقول]:

سياسة الأمريكان الخارجيّة تذكّر بسياسة الإنجليز تجاه مصر والهند، وبسياسة اليابان تجاه شمالي الصين.

وإذ تسعى الولايات المتحدة إلى «مساعدة» الدول الأخرى على التقدّم على درب «الانفتاح» من غير أن يكون في «نيّتها» التوسّعُ الجغرافي، فإنّها [أي الولايات المتحدة] لا تنطلق من فراغ. وقد وصف «هانس مورغنتاو» بجدارة سياسةَ الأمريكان التقليديّة تجاه الصين بأنّها سياسة تحبِّذ «ما يمكن أن يسمّيه المرء حرّيّة التنافس على استغلال الصين» (**سياسة الولايات المتحدة تجاه آسيا**، ص ١٢٨). والواقع أنّ ثمّة قوى امبرياليّة قليلة قد كانت لها مطامع جغرافيّة ظاهرة. فالبرلمان البريطاني كان قد أعلن عام ١٧٨٤ أنّ «السعي إلى تطبيق برامج احتلاليّة وتوسيع السيطرة على الهند يُعتبران من الإجراءات المعارِضة لإرادة الهند وشرفها وسياستها»؛ غير أنّ احتلال الهند لم يلبث أن تمّ بعد فترةٍ قصيرةٍ من ذلك الإعلان! وما هو إلّا قرن حتّى أعلنت بريطانيا نواياها تجاه مصر تحت شعار «التدخّل، الإصلاح، الانسحاب»؛ وإنّه لا يبدو من الضروري السؤال عن أيّ قسمٍ من أقسام ذلك الشعار/الوعد قد تحقّق في غضون نصف القرن الذي تلا! وفي عام ١٩٣٦، وعشيّة الأعمال العدوانيّة في شمالي الصين، أعلن اليابانيُّون «مبادئهم الأساسيّة في السياسة القوميّة»، وتضمّنت هذه المبادئ استخدامَ الأساليبِ المعتدلة والسلميّة لبسط قوّة اليابان، ولنشر التنمية الاجتماعيّة والاقتصاديّة، ولاستئصال تهديد الشيوعيّة، ولتصحيح السياسات العدوانيّة للقوى الكبرى، ولتأمين وضع اليابان بوصفها القوّة المحافظة على الاستقرار في آسيا الشرقيّة؛ بل إنّ الحكومة اليابانيّة في عام ١٩٣٧ ذاته، لم تكن لديها ـ حسب زعمها ـ «خططٌ توسّعيّة تجاه الصين»!

وباختصار، فإنّ الأمريكان [بسياستهم وأقوالهم تجاه فيتنام] كانوا يسلكون درباً سبق أن سلكه كثيرون غيرهم من قَبْلُ!

وسيكون من المفيد أن نتذكّر، بالمناسبة، أنّ الولايات المتحدة كانت راغبةً حتّى عام ١٩٣٩ في التفاوض على معاهدةٍ تجاريّةٍ مع اليابان وفي الوصول إلى تسوية مؤقّتة إن استطاع اليابان «أن يغيّر تصرُّفاته وممارساته حيال حقوقنا ومصالحنا في الصين» حسب كلمات الوزير «هال». صحيح أنّ قصف شانغكينغ واغتصاب نانكينغ كانا أمريْن بغيضيْن، لكنّ ما يهمّنا [نحن الأمريكان] كان حقوقنا ومصالحنا في الصين، على نحو ما رأى بوضوحٍ الرجالُ «المسؤولون غير الهستيريّين» آنذاك. لقد كان إغلاقَ اليابان لـ «الباب المفتوح» هو الذي أدّى بالنتيجة [حسب الولايات المتحدة] إلى الحرب الپاسيفيكيّة، تماماً مثلما قد يؤدّي إغلاقُ الصين الشيوعيّة لـ «الباب المفتوح» على الأرجح إلى الحرب الپاسيفيكيّة الثانية والأخيرة بدون شكّ.

وغالباً ما تُعطي عباراتُ «الخبراء التقنيّين» المخلصة والمتفانية رؤيةً نافذةً مدهشةً إلى التوجّهات الثقافيّة التي تقبع في خلفيّة الوحشيّة التي شهدناها في فيتنام وغيرها. تأمَّلْ، على سبيل المثال، التعليقَ التالي للعالم الاقتصادي «ريشارد ليندهولم» عام ١٩٥٩ حين عبّر عن خيبته من فشل التنمية الاقتصاديّة في «فيتنام الحرّة» بقوله: «إنّ ما يقرّر استخدام المساعدة الأمريكيّة هو كيفيّة استخدام الفيتناميّين لمداخيلهم ومدّخراتهم. إنّ كونَ جزءٍ كبير من الواردات الفيتناميّة المموّلة بفضلِ المساعدات الأمريكيّة هو إمّا بضاعة استهلاكيّة وإمّا موادُّ هامّ تُستخدم مباشرةً من أجل استيعاب حاجات المستهلك، لهو دليلٌ على أنّ الشعب الفيتنامي يرغب في اقتناءِ تلك المواد؛ فلقد عبّر هذا الشعب عن رغبته هذه باستعداده لدفع قروشه من أجل شرائها (راجع الكتاب الذي أشرف عليه «ليندهولم» وعنوانه: **فيتنام: الأعوام الخمسة الأولى**، ١٩٥٩، ص ٣٢٢).

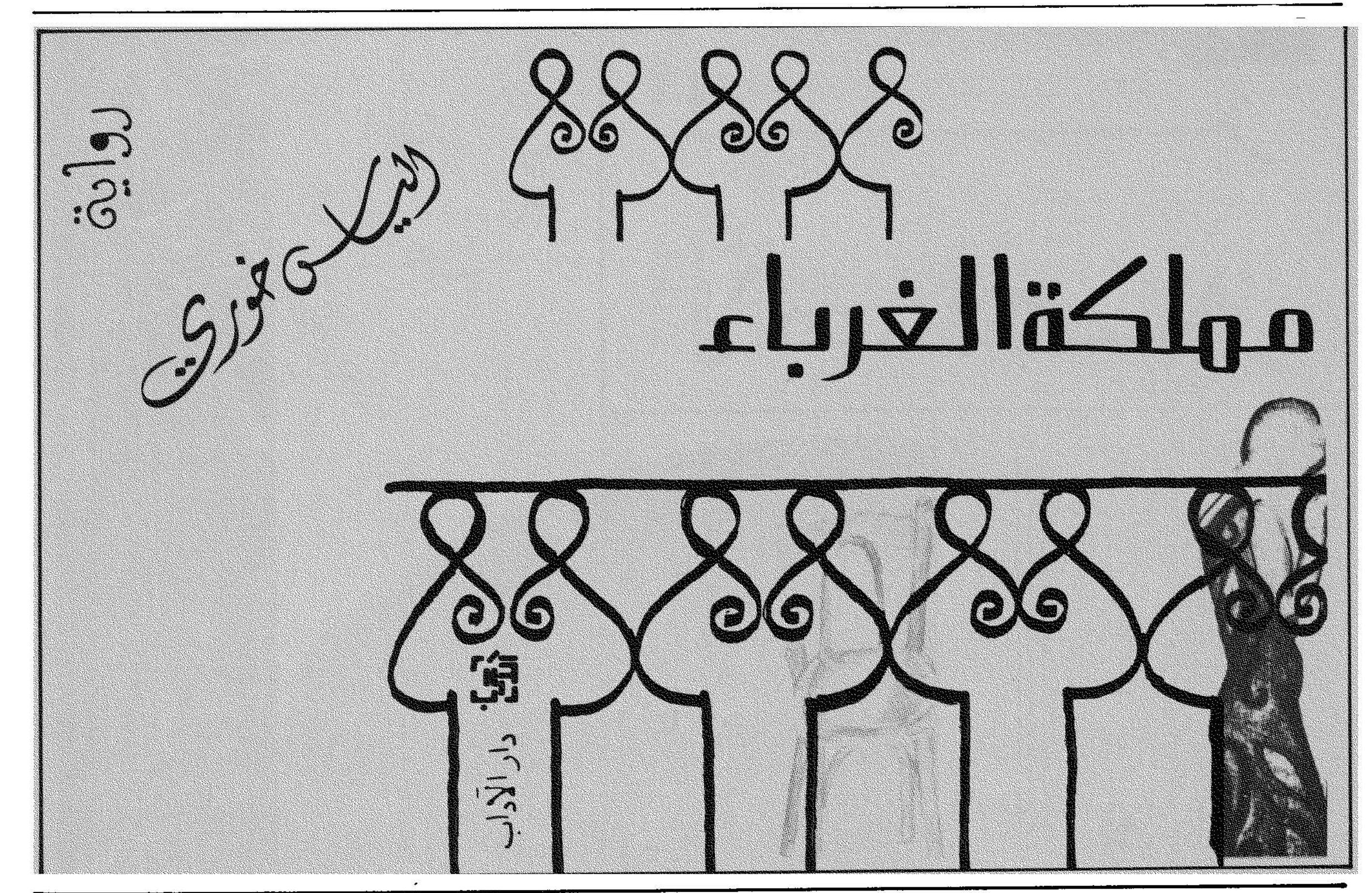
المثقّفون يُنتجون الخِدَع التي ستستخدمها حكومتنا لتبرير «الدفاع» التالي عن الحرّيّة في بلدٍ آخر!

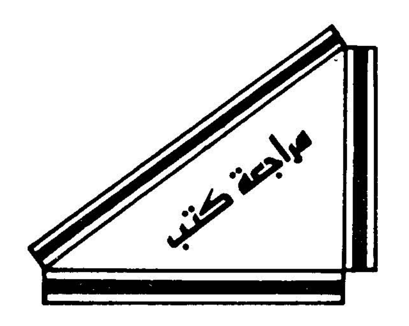
وباختصار فإنّ الشعب الڤيتنامي يرغب [حسب ليندهولم] في اقتناء سيّارات البويك ومكيّفات الهواء، بدلاً من أدوات تكرير السكّر ومعدّات بناء الطرق، على نحو ما أثبت ذلك الشعب في سوق الاقتصاد الحرّ! وأيّاً يكن أسفنا على الخيار «الحرّ» الذي اختاره ذلك الشعب، فإنّ علينا [حسب ليندهولم] أن نسمح له به! وبالطبع فإنّ في ڤيتنام أيضاً حيواناتٍ تمشي على قدمين وتشكّل عبئاً يتعثّر المرءُ به في المناطق الريفيّة، ولكنّ تلك الحيوانات ـ على نحو ما سيكون بمقدور أيّ تلميذ «مختصّ» في العلوم السياسيّة أن يوضح ـ ليست جزءاً من النخبة «المسؤولة التحديثيّة» وهي، لذلك، لا تملك إلّا شبهاً بيولوجيّاً سطحيّاً بالجنس البشري!!

وإلى حدٍّ ليس بالقريب، فإنّ أفكاراً كتلك هي التي تكمن خلف المجازر في ڤيتنام. والأفضل لنا أن نتصدّى لتلك الأفكار بصراحة كي لا نجد حكومتنا تسوقنا إلى «الحلّ النهائي» في ڤيتنام وفي ڤيتنامات أخرى كثيرةٍ بعدها!

***

واسمحوا لي أخيراً أن أعود إلى «ماكدونالد» ومسؤوليّة المثقّفين. فماكدونالد يورد مقتطفاتٍ من مقابلةٍ أُجريت مع صرّاف رواتب في معسكر تصفية، فإذا بذلك الصرّاف يجهش بالبكاء حين يعلم أنّ الروس سيشنقونه. ويسأل: «لماذا يفعلون ذلك؟ ماذا فعلتُ؟». ويخلص ماكدونالد إلى القول: «وحدهم أولئك الراغبون في مقاومة السلطة حين تصطدم إلى حدٍّ بعيدٍ لا يُحتمل بمعيارهم الأخلاقي الشخصي، وحدهم هم من يملكون الحقَّ في إدانة صرّاف الرواتب». إنّ سؤال «ماذا فعلتُ؟» لهو سؤال جديرٌ بأن نطرحه على أنفسنا، فيما نحن نقرأ كلَّ يوم عن فظاعاتٍ جديدة تحدثُ في ڤيتنام، وفيما نحن نُنتِج أو نَتفوَّهُ أو نتحمَّلُ الخِدَعَ التي ستستخدمها حكومتنا لتبرير «الدفاع» التالي عن الحرّيّة!





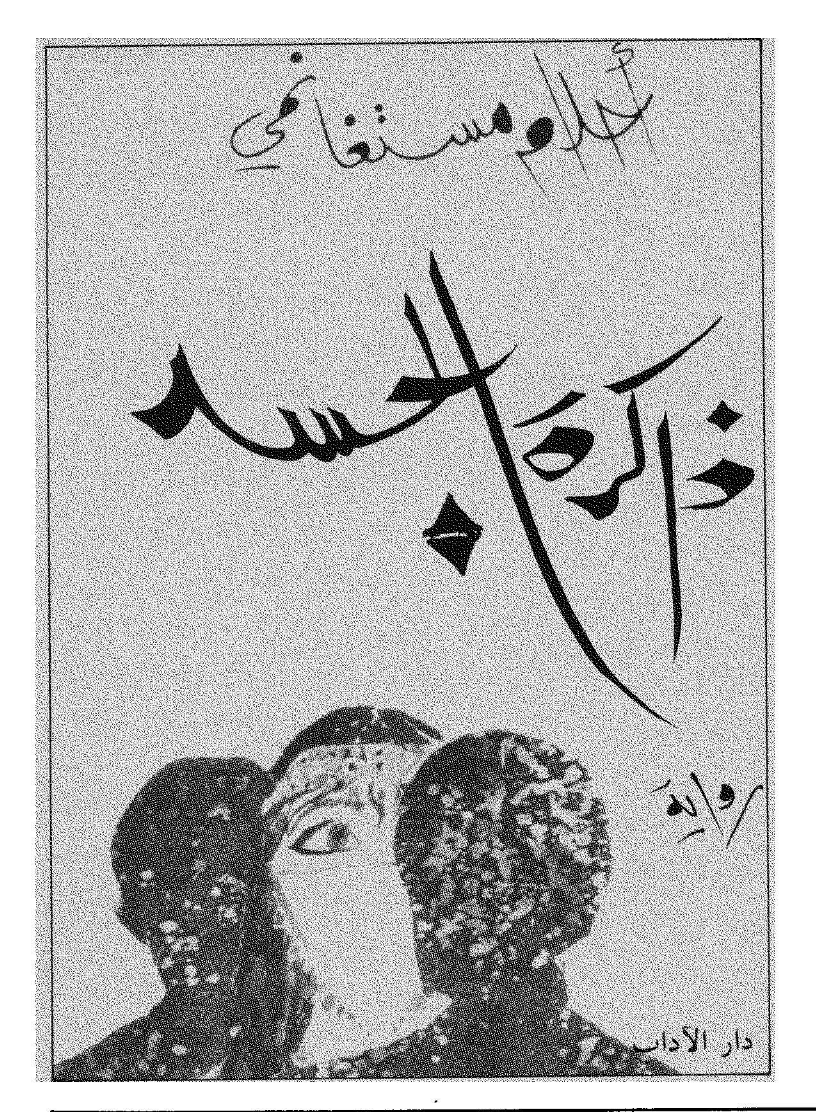
رواية الحرّيّة ونشيد الحبّ(*)

شوقي بزيع

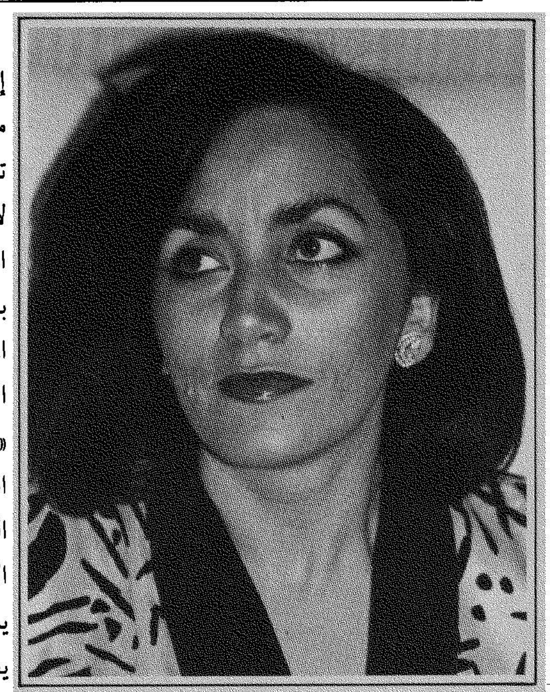
نادراً ما يتجلَّى الإبداع لدى فرد بعينه في غير وجه واحد من وجوه التعبير. ربَّما تكون هناك في البداية قابليّتان متماثلتان في مجاليْن مختلفيْن، لكن الفنَّان يحسم الأمر بنفسه حين ينحاز إلى واحدة منها ويستطيع بعد المثابرة والدأب أن يُحدث فيها كشوفاً غيرَ مسبوقةٍ وأن يذهب في الخيار الذي ارتضاه حتّى تخومه الأخيرة. فالفنّ لا يرتضي المناطقَ الوسطى ولا أنصافَ الحلول؛ ولذلك فهو يحتاج إلى التركيز والحفر والاستقصاء، لا إلى الانتشار والتشتُّت بين الأساليب والأنماط التعبيريّة المختلفة. إنّه، لكي يخلق بؤرته، بحاجة إلى الكثافة والتوحُّد، بحيث أنَّ حياةً واحدة لا تستطيع إلَّا فيما ندر أن تمنح العظمةَ نفسَها لفنَّيْن مختلفيْن.

إنَّ قلّةً قليلةً من النَّاس استطاعتْ أن تزاوجَ بين شكليْن مختلفيْن من أشكال التعبير دون أن تهبط في أحدهما أو في الاثنين معاً. فالرسَّام العظيم يصعب أن يكون في الوقت نفسه شاعراً عظيماً؛ والروائي العظيم يندر أن يكون موسيقيّاً عظيماً؛ وكذلك الأمر بالنسبة لحقول الفنّ المختلفة؛ ذلك أنَّ الفنَّ لم يعد مجرَّدَ موهبةٍ بل هو تنميةُ مهاراتٍ وتربيةُ أحاسيسَ واجتراحٌ يوميٌّ لأعجوبة الخلق، وهو ما يحتاج إلى إنفاق الحياة بكاملها من أجل هذا الغرض. لا بل إنَّ الحياة تبدو قليلة جدّاً إزاء رغباتنا الهائلة في سبر غوْر العالم واكتشاف التَّعبير الملائم عمّا نظنُّه الحقيقة.

إنَّ توزّع الذَّات بين فنّيْن متغايريْن لا بُدَّ أن يتمَّ على حساب أحدهما أو على حسابهما معاً، لكونه يعوق الاندماجَ الكاملَ



(*) أحلام مستغانمي، ذاكرة الجسد (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٣).



بين الإنسان وموضوعه من جهة، وبينه وبين أدواته من جهة أخرى. فالإبداع هو فعلٌ من أفعال الحبّ وهو يتطلّب الشروط ذاتَها التي ينبغي توفُّرها بين العاشق والمعشوق. ولأنّه كذلك فهو لا يقوم إلّا بين طرفيْن اثنين. والّذي يحاول الجمع بين شكليْن إبداعيّيْن متغايريْن فهو كمن يحبّ امرأتيْن في وقتٍ واحد؛ أو كالمرأة التي تحبّ رجليْن في الوقت ذاته.

أحلام مستغانمي، في **ذاكرة الجسد**، هي من بين هذه القلّة التي تجمع بين شاعريّةٍ بالغةِ الإيحاء والرهافة وبين قدرة عالية على القصّ والسَّرْدِ الروائي التلقائي والمحكم في آن، دون أن يكون أيٌّ منهما على حساب الآخر. ورغم أنّ المبالغة في استخدام الشّاعريّة قد أساءتْ إلى الكثير من الأعمال الروائيّة، فهي عند أحلام مستغانمي ترفد النّصّ بطاقةٍ إيحائيّة عالية وتجعله بالغَ الدَّفْق والحيويّة، بحيث تحوّلت الروايةُ إلى أربعمئة صفحة من التوتُّر اللّغويّ المفعَم بالنّضارة والاندفاع المحموم خلف ذُرًى لا نهايةَ لارتفاعها.

ذاكرة الجسد ملحمةٌ غنائيّةٌ ذاتُ طابعٍ إنشادي وظيفتُها الاحتفالُ بالحبّ واستعادةُ ما ضاعَ منه عبر لغةٍ متوهّجة وأسلوبٍ تتلاحق كشوفُهُ المدهشةُ حتّى لا تترك مجالاً لالتقاط الأنفاس. إنّها ليست روايةً احتفاليّةً فحسب، بل هي احتفالٌ بالرّوايةِ باعتبارها الشّكلَ الأسمى للتّعبير عن المكان وأهله في لعبة المصائر المتحوّلة. هذا الاحتفال لا يتبدّى فقط من خلال انتقال «مستغانمي» من كتابة الشعر إلى كتابة الرّواية، بل من خلال مسيرةِ أبطالها أيضاً الذين يحذون حذوَ المؤلِّفة في خياراتهم الإبداعيّة. فـ«حياة»، كما يحلو لخالد أن يسمِّيها، تختار الشكلَ الروائي للتّعبير عمّا يعتمل في داخلها من صراعات. وخالد نفسه ينتقل بدوره من الرسم إلى الكتابة الرّوائيّة باعتبارها الشكل الأكثر ملاءمةً لنقل مفارقات الواقع وكوابيسه المتلاحقة.

كأنّ أحلام مستغانمي تريد أن تقول إنّ الرواية وحدها تستطيع أن تحتفظ بالذّاكرة وأن تلمّ شظايا هذا العالم المبعثر أشلاء من حولنا، لأنّها (أي الرواية) تتّسع للقصّ والتذكُّر والسَّرْد والتخيُّل في آنٍ واحد. ففي هذه المرحلة الملتبسة من تاريخنا العربي علينا جميعاً أن نروي لكي نمنع النّاسَ من النسيان ولكي لا نتركَ التاريخَ في عهدة كتّابِ السّلاطين ومزوِّري الحقيقة والوَرَثة غير الشرعيّين للدِّماء التي تسيل من أجسادنا المثخنة بالطعنات. يجب أن تتعدَّد الرواياتُ لكي لا يُقرأ الواقعُ من منظورٍ واحد ولكي يصبح بإمكاننا الوقوفُ على حقيقة هذا الخراب الذي لم نستطعْ رغم كلِّ المحاولات أن نجعله جميلاً بما فيه الكفاية لبناءِ الحياةِ الجديدةِ فوق أنقاضه.

فأن تتذكّر يعني أنّك موجود وأنّك مازلت تملك القوّةَ اللّازمةَ لصياغة الحياة ولو على الورق. وليس مهمّاً أن تخسر الواقعَ مادمت تحتفظ بالرغبة في استعادته، أو أن تخسر المكانَ مادمت تعمل على استرجاعه ولو عبر لوحاتٍ مثقلة بجسور الحنين أو كتاباتٍ لها خارطةُ الوطن وقسماتُهُ ومراراتُهُ. ينبغي أن نتذكّر «لأنّنا ننتمي لأوطان لا تلبس ذاكرتَها إلّا في المناسبات، وسرعان ما تخلعها عندما تُطفأ الأضواءُ وينسحب المصوِّرون». وفي بلد كالجزائر يصبح للكلام معنى فائضٌ عن المعنى الأصليّ وتصبح الذاكرة نوعاً من الجهاد في وجه محاولات الإلغاء والطمس التي فرضها الاحتلال على امتداد عقودٍ طويلةٍ من الزّمن.

مقابلَ التذكُّر يقع النسيان. والنسيان ليس دائماً حالةً بيولوجيّةً أو مَرَضيّة، بل ربّما كان نوعاً من الاختيار ورغبةً في الانسحاب من مواجهة الواقع واستحقاقاته. لذلك لم يكن صدفةً أن تختار «حياة» لروايتها الثانية اسم «منعطف النسيان»، بعد أن ذهبتْ في الاتّجاه الخطأ الذي يحتلّه المتنفعون والانتهازيّون الذين صعدوا على حساب الثورة وصادروا دمَ شهدائها وأحلامهم، وفي مقدّمتهم سي الطاهر والد «حياة» بالذات. ولم يكن صدفةً أيضاً هذا الطباقُ الواضحُ بين رواية «منعطف النسيان» التي تكتبها «حياة» ورواية **ذاكرة الجسد** التي تكتبها مستغانمي على لسان خالد. كأنّ الرواية الثانية، التي بين أيدينا، تنبني فوق روايةٍ مُضمرة لا نعرف عنها شيئاً، لكنّ الاختيار الذي اندفعت البطلةُ باتّجاهه يشي بمضمون الرواية ومسارها. فحياة تُقرّ بأنّها لا تكتب عن أبطالها إلّا حين تريد أن تواريهم جدثَ النسيان. وهي لم تحوّل خالداً وزياداً إلى رواية إلّا بعدَ أن اتّخذت قراراً بقتلهما معاً وذهبتْ إلى الجهة المقابلة تماماً باعتبارنا «نكتب لنصنع أضْرِحةً لأحلامنا لا غير».

أهمّيّة ذاكرة الجسد أنّها تطرح عدداً من الإشكاليّات في وقتٍ واحد. وهي إشكاليّات ربّما كانت كلُّ واحدة منها مطروحةً عند هذا الكاتب أو ذاك، لكنّها قلّما اجتمعتْ في عملٍ أدبيٍّ واحد شكّل بغناه وتدفّقه غابةً من الأسئلة التي يطرحها الكاتبُ على نفسه وعلى العالم.

الإشكاليّة الأولى التي تطرحها الروايةُ هي إشكاليّة الإبداع نفسه، والسؤال الأوّليّ هو: لماذا نكتب أو نرسم أو نغنّي أو نروي؟

تقول الكاتبة على لسان أحد أبطالها: «نحن نكتب لنستعيد ما أضعناه وما سُرِق خِلْسةً منّا». أي أنّ الكتابة هي في وجهٍ من وجوهها محاولةٌ لرتق فسوخ الزّمن الذي تهرّأ وشاخ؛ محاولةٌ لاستعادة المكان الذي فقدناه أو تلاشى فجأةً من بين أصابعنا. إنّها تعويض عن الفقدان الذي لا ننِي نكرّره كلّما خسرنا جنّةً جديدة: جنّة الطفولة وجنّة الحبّ وجنّة الأماكن الأولى. نحن نكتب لكي نقيم توازناً، ولو وهميّاً، مع المرض والشيخوخة والموت. لذلك يماثل خالد بين ما يفعله بالرسم وما تفعله حياة بالكتابة: «كنت تشبهينني، أنا الذي كنتُ أرسمُ بيدٍ لأستعيدَ يدي الأخرى».

وإذا كان الفنُّ، وبخاصّةٍ الكتابة، هو أحد الخيارات الإنسانيّة الكبرى في وجه الظلم ونقصان العدالة، فهو عند العرب يكاد يكون خياراً وحيداً بعد انهيار كلّ شيء وتداعي الأوطان والأعمار والأحلام تحت وطأة الهزائم المتكرّرة. إنّ **ذاكرة الجسد** من هذه الزاوية تتأسّس فوق الأنقاض وركام الخسارات، أنقاضِ الوطن وأنقاض الروحِ وأنقاضِ الجسدِ وأنقاضِ الحبّ. لذلك فإنّ أبطالها جميعاً يلجأون إلى الكتابة أو الرسم لترميم العالم الذي لا يكفّ عن الانهدام كلّما حاولوا تشييده من جديد. لم تعد الأندلسُ خسارةَ المطلقِ الإنسانيّ الذي تحقّق ذات يومٍ وضاع؛ بل أصبحت رمزاً للأشياء المرشّحة يوميّاً للفقد، من الجزائر نفسها حتّى يد خالد المقطوعة وقلبه المكلوم. لكن، أليس هذا الواقع هو المناخ الأكثر ملاءمةً للكتابة والرسم؟ ذلك ما تعتقده أحلام مستغانمي في روايتها المميّزة التي تعكس بصدق ملحميّةَ الواقع وفجاجَته وفجائعيَّته في آن.

كأنّ خسارة الواقع هو الثّمن الوحيد الذي يمكن بواسطته أن نربح الفنّ. والقضايا الخاسرة هي وحدها التي تؤجّج في داخلنا نارَ الألوان والخطوط والمفردات. وهذا ما يفسِّر قولَ حياة لخالد: «لو زرت قسنطينة لما رسمتها». كأنّه لا بُدّ من مسافةٍ ما تفصلنا عن الأشياء التي نحبّ لكي نراها بوضوح أو لكي نستطيع إعادةَ خلقها من جديد. والمسافة هي البطلةُ الفعليّة للرواية: المسافة بين المدينة وعاشقيها، أو بين المرأة وعاشقيها، أو بين الكتابة وعاشقيها.

لكنّ الكتابة في حالة تصعيدها القصوى تتحوّل إلى فعل سادو ـ ماسوشي يرتّب على صاحبها عذاباتٍ ومشاقّ يصعب احتمالُها. فأنْ تكتب عن الآخر يعني أن تشرع في قتله على مستوى الواقع. وهو ما أعلنته حياة بنفسها حين عزفت في البداية عن تحويل خالد إلى موضوع للقصّ كي تؤجّل موتَه إلى وقتٍ لاحق. كأنّ كلّ فنّان هو نوعٌ من ديك الجنّ الذي يقتل من يحبّ لكي يحييه في اللّوحة أو النّصّ. وهو ما يذكّر بإحدى قصص إدغار ألان بو حول ذلك الفنّان الذي عرّى حبيبته من ثيابها لكي يحوّلها إلى لوحة؛ لكنّه في اللّحظة التي أنهى فيها ضربة الرّيشة الأخيرة اكتشف أنّ حبيبته قد لفظتْ آخر أنفاسها. كأنّ لا مجالَ لأن توجد الحياةُ في مكانينْ اثنين: الواقع والمخيلة.

الإشكاليّة الثانية التي تطرحها الروايةُ هي إشكاليّة العلاقة بين الأنا والآخر، أو بين الشرق والغرب بالمفهوم المتداول. وهي إشكاليّة لم تكفّ الرواية العربيّة عن طرحها منذ **الحيّ اللاّتيني** لسهيل ادريس و**عصفور من الشرق** لتوفيق الحكيم و**موسم الهجرة إلى الشمال** للطيِّب صالح. وفي مجمل هذه الروايات تبدو العلاقةُ مع الغرب علاقةً إشكاليّةً يتجاذبها الحبُّ والكراهية، الإعجابُ والنُّفور، الانبهارُ والحذر. لكنَّ اللاّفت في الأمر أنَّ موضوعة الجنس تشكّل دائماً مصدرَ التفوّق والسطوة في مواجهة الآخر. فما يوحِّد هذه الروايات، بما فيها رواية مستغانمي، هو أنّ الأنا هي دائماً أنا الذكورة الظامئة في مواجهة أنوثة الغرب المنبهرة. وهو ما عبّر عنه جورج طرابيشي بشكل لافت في كتابه النقدي **شرق وغرب، ذكورة وأنوثة**.

وإذا كانت أحلام مستغانمي لا تخرج عن هذا المبدأ في العلاقة التي تقيمها بين خالد وكاترين، إلاّ أنّ الفارق بينها وبين الروايات السّابقة تتمثّل في معرفة كلٍّ من البطلينْ لحدود العلاقة ومداها دون أيّ انبهار أو مبالغة. فكلٌّ منهما يمتلك عالمه الخاصّ ومفاهيمَهُ وقناعاته. وهما يتقاطعان بالتالي عند حدود الرغبة الجسديّة أو حدود الرّغبة في اكتشاف الآخر، لأنّ العلاقة بين كائنين مختلفين لا تمكّن من اكتشاف الآخر المختلف فحسب، بل من اكتشاف الذات نفسها في ضوء هذا الاختلاف. لكنَّ ذلك لم يكن ليؤدّي إلاّ إلى المزيد من الانفصام في شخصيّة خالد الذي يجد الحبَّ في مكان والشهوة في مكان آخر، ويتوزّع بين امرأتينْ إحداهما تمنحه جسدَها والأخرى تمنحه روحَها... لكي ينتهي في

النهاية فاقداً للاثنتين معاً.

إنّها مأساة التمزُّق بين بلد نعيش فيه ولا ننتمي إليه، وبين بلد ننتمي إليه لكنّنا لا نستطيع العيش فيه إلّا على حساب حرّيّتنا ومعتقداتنا ومفاهيمنا: «أنت أمام جدليّة عجيبة. تعيش في بلدٍ يحترم موهبتك ويرفض جروحك. وتنتمي لوطنٍ يحترم جراحك ويرفضك أنت».

الإشكاليّة الثالثة التي تطرحها الروايةُ هي إشكاليّة العلاقة بالماضي. وربّما كانت هي الإشكاليّة الأشدّ خطورةً في هذا السياق، وهي الإشكاليّة التي تدفع الجزائرُ اليومَ ثمنَها الباهظَ من دم أبنائها الذين تعارضت خياراتُهم وتشعَّبت مصالحُهُم ومفاهيمُهُم. هذه العلاقة التي يمجّدها بطلا الرواية باعتبارها حصنَ الممانعة الأقوى في مواجهة ضياع الهويّة وتغريب البلاد هي موضع الإشكاليّة الأخطر التي ماتزال تلقي بظلالها على الواقع الجزائري والعربي بوجه عام. ففي الرواية تمجيدٌ للماضي وتغنٍّ بالذاكرة، لكونها الأداةَ الموصلة بين جذور الماضي وفروع المستقبل؛ الذاكرةِ التي تحفظ دمَ سي الطاهر وملايين الشهداء الآخرين وتحمله طازجاً إلى مخيلة الأجيال اللاّحقة؛ والذاكرةِ التي تمثّلها الجدّةُ وهي تروي آلافَ القصص والأساطير وتحفر عميقاً في تربة الوجدان الشعبي المحليّ باحثةً عن البهاء الشفهي لتاريخ الجزائر اليومي.

لكنَّ الماضي ليس أحاديَّ الوجه، وليس مجرَّدَ سلسلةٍ من الانتصارات والإيجابيّات، بل هو نفسه الذي يحشو عقولَ النّاسِ بالخرافات والأضاليل والتقاليد البالية التي يرزح تحتها ملايينُ الباحثين عن خلاصهم خارجَ دائرةِ الواقع وتحدّياته. إنّه أيضاً أفيونُ التقاليد والبؤس، ورافعةُ التخلّف والجوع والجهل. لذلك فإنَّ الكاتبة لا تتعامل مع الماضي باعتباره واقعاً محنّطاً ونهائيّاً بل باعتباره هويّةً ناقصةً تبحث عن كمالها في منجزات العالم ورحابة الفنّ وشمس المستقبل.

الإشكاليّة الرابعة التي تطرحها الروايةُ هي قضيّةُ الأدب النسائي التي تشغل الكثيرَ من الأوساط الأدبيّة العربيّة والعالميّة وتخضع منذ عقودٍ لنقاشاتٍ طويلةٍ ومضنية. في **ذاكرة الجسد** تتخطّى أحلام مستغانمي تلقائيّاً إشكاليّة التّمييز بين أدب الذكورة والأنوثة اللّذيْن يتقاطعان عندها في الدائرة الإنسانيّة الأكثر شمولاً واتّساعاً. إنَّ وعي الكاتبة الشمولي هو الذي مكّنها من أن تكتب روايتها على لسان خالد، بطل الرواية، دون أن تغفل الأحاسيسَ الأنثويّةَ الأخرى التي تمثّلها «أحلام» الثانية. ولو قرأنا **ذاكرة الجسد** غفلاً من اسم كاتبها لما استطعنا على الإطلاق معرفةَ الهويّة الجنسيّة للكاتب أو الكاتبة.

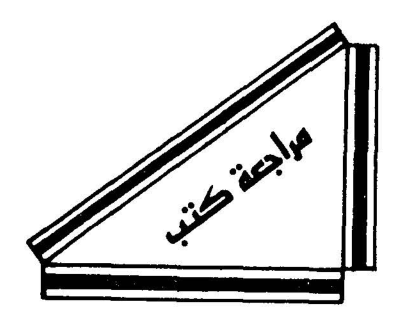
ذاكرة الجسد هي رواية الحرّيّة بامتياز، روايةُ البحث عن أفقٍ أوسع من زنازين الجهل والتعصُّب الديني والعرقي والفكري رغم انتمائها العميق إلى القيم الإيجابيّة للأمّة. إنَّ الحرّيّة هي أثمن ما يمكن أن نحتفظ به في غمرة خساراتنا المتلاحقة؛ ذلك ما تقوله الروايةُ وتمجّده. وحين توضَع الحرّيّةُ في مواجهة الوطن فإنَّ مناضلاً كخالد لا يملك إلّا الانحياز إلى الحرّيّة، ولو دفعه ذلك إلى التخلّي مؤقّتاً عن فردوس الوطن الذي خسر من أجله يَدَه وأصدقاءه.

لكنَّ مستغانمي التي تعيد خالداً إلى وطنه في نهاية الرواية إنّما تشير إلى حقيقة أنَّ الحرّيّة، لكي تنمو، تحتاج بدورها إلى مكانٍ وأرضٍ هما أرضنا ومكاننا بالذات. وتشير أيضاً إلى أن حرّيّةً نعيشها خارجَ جذورنا الخاصّة ليست في الحقيقة سوى موتنا الفعلي لأنَّ الجذور لا تنبت في السماء، على حدِّ قول يوسف حبشي الأشقر. و**ذاكرة الجسد** هي أيضاً روايةُ الحبّ ونشيدُه الشّامل. إنّها احتفاليّةُ الجسد والروح في سعيهما نحو خلاصٍ لا يتحقّق إلّا بالاندماج بالآخر والتوحُّد به ولو فوق خشبة الصَّلْب. وكما أنَّ الحرّيّة لا تنمو بلا أرض فإنَّ الحبَّ خارج الانتماء إلى المكان وأهله لا قيمة له. كأنَّ المرأة والرجل تجلّيان عظيمان من تجلّيات المكان ـ الوطن. من هنا توحُّدُ «حياة» بقسنطينة؛ هذا التوحُّد الذي لا يتحقّق إلّا فوق مقصلة الجنون أو الموت، لأنَّ دونه عقبات وحواجز لا تحصى. ثمّة أكثر من «خالد» ومن «حياة» سيُزَفّان إلى غير حبيبهما الشرعي قبل أن تزهر شجرةُ الجزائر الحقيقيّة. وإذا كان كاتب ياسين قد أعاد **نجمة** إلى غوْر الجزائر وقرارتها السّحيقة فإنّما كان يحدس بذلك الزمن الذي ستشرق شموسُه من خلف جبل العثرات والآلام.

وبانتظار تحقُّق ذلك الحلم البعيد، رسم خالد الكثيرَ من الجسور الموصلة بين زمنيْن: زمنِ الواقع وزمنِ الحلم، زمنِ الماضي وزمنِ المستقبل؛ الجسور التي هي رمزٌ مزدوجٌ للأعماق والأعالي، للهوى السحيقة والذُّرى غير الموطوءة بَعْدُ. ولأنّها كذلك فهي تصيب بالدوار والدوخة وفقدان التوازن. أليس ذلك ما يصيب الجزائرَ اليوم؟

«لو زرت قسنطينةَ لما رسمتها». إنَّ ذلك لصحيحٌ حقّاً. فالواقع لا يتغيّر بالرسم أو بالكتابة. إنّه يتغيّر باليد وبالجسد والبذل. لذلك يعود خالد في النهاية ليتمّم الجسورَ بنفسه لا ليرسمها، وليخرج من «منعطف النسيان» نحو مجد الذاكرة وبهائها المتعاظم.

بيروت



لذّة النص وضلال المعنى(*)

عبد الرحمن مجيد الربيعي

- ١ -

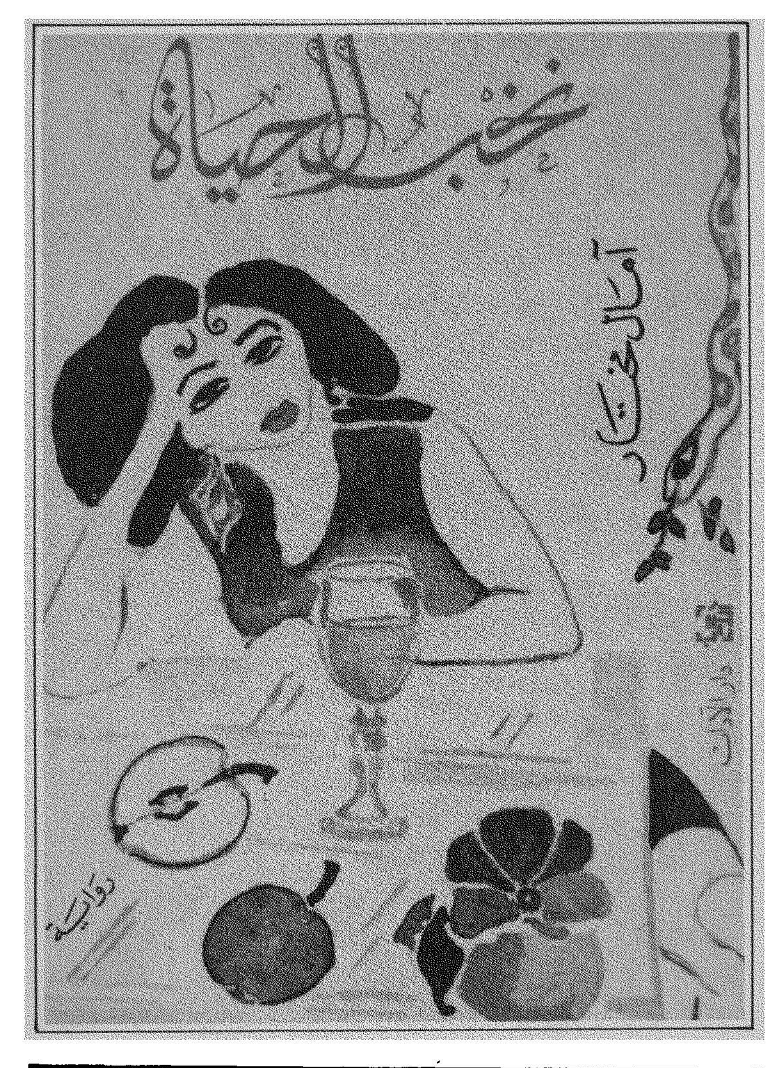
تكبر مساحة الرواية العربيّة في تونس وتنضاف إليها أسماء مهمّة جديدة باستمرار. فبعد علياء التابعي ومحمّد علي اليوسفي اللّذين كتب كلّ منهما روايته الأولى المتميّزة نفاجأ برواية جديدة للصحفيّة آمال مختار الّتي اختارت لروايتها هذه اسم **نخب الحياة**. وتصدر هذه الرواية مزكّاة من ناشر هو روائي وصاحب مجلّة أدبيّة عريقة أعني به الدكتور سهيل إدريس. وأقول «مزكاة» لأنّ الرّجل نادراً ما يتساهل في نشر النصوص الّتي يضع عليها اسم داره (الآداب) رغم أنّنا لاحظنا منه اهتماماً خاصّاً بالأسماء النسائيّة في السنوات الأخيرة وتقديمه أكثر من اسم أغلبها يقدّم للمرّة الأولى.

- ٢ -

من الممكن أن نقرأ رواية آمال مختار هذه عدّة قراءات شأنها شأن النصوص الأخرى. ومن حسن حظّها أنّ روايتها صدرت في زمن اختباء النقد الإيديولوجي الّذي يقيس الكتابات بمسطرة إيديولوجيا الناقد؛ فما حاد عنها أو خرج عليها حقّ عليه الرجم على أساس أنّ هذه رواية برجوازيّة تتحدّث عن هموم ليست أساسيّة لامرأة ضائعة تريد أن «تثور» ولكن ثورتها قاصرة، فتغادر تونس هرباً من ركود عالمها اليومي وعلاقاتها الروتينيّة برجل وتذهب إلى العاصمة الألمانيّة بون لتكون تحت رحمة رجال لا رجل واحد، فتفشل ثورتها و«تبطل» وتعود أدراجها إلى تونس وبيتها وأسرتها.

لكن **نخب الحياة** ليست هكذا بل إنّها أكبر وأوسع بكثير.

إنّ أسئلة هذه الفتاة «سوسن» بطلة



(*) آمال مختار، **نخب الحياة** (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٣).



الزواية ربّما تتلخّص في قولها «كان يجب أن أخوض التجربة بعيداً عن «هنا» الّذي أصبح الآن «هناك». تطلق قولها هذا وهي في «بون» مندسّة في بار منتظرة قدح البيرة من النادلة .

وها هي هناك في «بون» ولا ندري لماذا «بون» وهي لا تعرف اللّغة الألمانيّة؟ ربّما يكون الأنسب لرحيل كهذا باريس أو جنيف مثلاً، فالمرء يذهب دائماً إلى البلد الّذي يستطيع أن يفهم لغة أهله ولا يحمل فوق ضياعه ضياعاً آخر.

في بون لا تذهب إلى الحياة ولا إلى نبض الشّوارع بل تذهب إلى بار لأنّها مسكونة بأمنية لم تتحقّق وهي «أن أغرق في حالة سكر، أن أغيب عن الوجود فأهذي وأفقد القدرة على تملّك نفسي، وأبداً لم يتحقّق حلمي مهما عببت من مشروبات روحيّة».

ومن هنا يصبح تغيير المكان كأنّه استمرار في المكان الأوّل. وتجمعها الصدف بشاب مغربي يعمل في البار، يكون رفيقها والملجأ الّذي تذهب إليه وهي المفلسة الّتي لا تملك إيجار غرفتها في الفندق البسيط ولا ثمن زجاجات البيرة أو أقداح الويسكي الّتي تعبّها.

- ٣ -

لعلّ ذروة غضب سوسن - إن جاز لي أنْ أسمّي فعلها غضباً - هي تلك الحفلة الّتي حثّت سكّان الفندق عليها فإذا بهم ينفجرون رقصاً وشراباً.

لقد فقدت وعيها، فتحقّقت أمنيتها أخيراً ولا تدري أيّ رجل كانت له في تلك اللّيلة. لكنّها تفاجأ بنقود تكفيها تسديد إيجار غرفتها وشراء تذكرة العودة إلى تونس.

ذهبت وكأنّها لم تذهب، حملت معها «الهنا» إلى «هناك» وظلّت في الـ «هناك» ماكثة في دوّامة «الهنا»، لا همّ لها إلاّ أن تسكر. فلتسكر «هنا» إذا كان الأمر هكذا!

لقد وجدتني أنقاد إلى رأي ربّما يكون ضدّ «موضوع» الرواية ولكن ليس الأمر «هكذا» وإن كانت الرواية «هكذا» كما لخّصتها ولو بشيء من التعسّف، فالروايات لا تلخّص إن لم يكن تلخيصها هذا على قدر من التعسّف حتماً.

- ٤ -

هذه الرواية عبارة عن تداعيات للبطلة سوسن في بون. هناك مزج بين حاضرها واسترجاع لماضيها: الرّجل الّذي تركته وتقدّم لنا، تعرّفها عليه بشكل صاعق، ما إن نطق باسمها حتّى وقعت في غرامه، هو يعرفها، وهي تعرفه وإن لم يلتقيا، ثمّ يكون لقاؤهما هذا بداية لعلاقة.

هو شاعر، ومدرّس، يصدر ديوانه الأوّل وهو معها. في بون تتحدّث عنه في انثيالات أعماقها وهذيان سكرها. تتذكّر. تتذكّر. ثمّ لا غرابة أن تعود وربّما إليه.

ولئن كانت طريقة التداعي هذه في القصّة القصيرة أو الرواية مستهلكة وخاصّة في قصّتنا العربيّة، فإنّ كتابة آمال مختار لروايتها هذه أنقذتها شاعريّتها العاليّة؛ وهي مسألة لم تتوفّر لكثير من النصوص العربيّة التي نجدها تقع في نثريّة متحجّرة تورث الصداع.

كما أنّ لغة آمال مختار على قدر كبير من الاقتصاد الفاعل ضمن حدود حاجة النصّ، وشاعريّة هذه اللّغة لم تبعدها وتأخذها في مناجيات كانت مطبّاً للكثير من النصوص الّتي تكتبها المرأة العربيّة.

إنّها واعية لدور اللّغة ولسحرها كذلك. لذلك فإنّ موضوعاً كالّذي دارت حوله روايتها لم يأخذ منها إلاّ ١١٢ صفحة من القطع المتوسّط، يذهب معها القارئ دون إعياء متمتّعاً بما تصوغه بنعومة أخّاذة.

- ٥ -

إنّ نخب الحياة الّذي تشربه «سوسن» في تونس أو بون هو قتل للحياة في وجهه الآخر؛ فالاحتفاء بالحياة ليس بالغياب عنها وإنّما في عيشها والامتلاء بها؛ وهذا لن يكون إلاّ بالصحو الجميل، الصحو اللّذيذ.

لنعد إلى الرواية ونأخذ منها هذا المقطع. تقول سوسن في تداعياتها «وحتّى هنا في بون حيث اعتقدت أنّ الحريّة كاملة اكتشفت أنّ الأمر ليس كذلك، وبدأت أشكّ في وجود الحريّة كاملة».

ولنتساءل عن هذه الحريّة الّتي لم تجدها كاملة. فإن كانت حريّتها الشخصيّة فهي كاملة وأكثر اكتمالاً إذ أصبح في مقدورها أن تقود رجلاً إلى غرفتها في الفندق، وهو

أمر غير مسموح به في كلّ البلدان العربيّة مثلاً ـ على حدّ علمي ـ.

وهي لم تعرف شيئاً عن المدينة ولا عن البلد. لم تقرأ الصحف، لم تعرف التنظيمات، لم تشاهد الأفلام، لم تسمع الأخبار. فكيف لها أن تحكم؟

لكن «سوسن» تعود وتقول بشيء من التوضيح عن هذه الحريّة الّتي لم تجدها: «شيء ما جئت به من هناك منعني من أن تكون حرّيتي كاملة هنا. شيءٌ ما لا أقدر على انتزاعه أو قلعه منّي مهما فعلت وأينما كنت!».

وهذا الرأي الّذي تسوقه «سوسن» يؤكّد قصور مداركها عن فهم معنى الحريّة. إنّها تراها في التصرّف الشخصي فقط رغم أنّها تأخذ مداها فيه. ولعلّ هذا الشيء الّذي يمنعها كما تعلن هو التربية والتقاليد الّتي تفتح أعيننا عليها وتصبح جزءاً منّا.

إنَّ «سوسن» في الخامسة والعشرين من عمرها ولذا فإنَّ همّها في «الحريّة» لم يتّسع ليأخذ معنى شموليّاً بل ظلّ في حدوده الذاتيّة الضيّقة، وعندما نعود ونتوقّف عند عمر البطلة هذا (٢٥ عاماً) فلعلّنا نعذرها إلى حدٍّ ما رغم أنَّ الإنسان العربي يولد «شيخاً» وغالباً ما يعرف طريقه إلى السجن وهو في الثامنة عشرة من عمره.

إنَّ سوسن رغم عمرها هذا تظلّ في أتون الهمّ الخاصّ الساخن وهو أمر له بعض من تبرير عندما يتعلّق بامرأة عربيّة مُواجَهَةٍ بأكثر من سلطة قمع: من الأسرة إلى المجتمع وما يزخر به من قيم ومُثُل وتقاليد.

ـ ٦ ـ

شيء أخير أودّ أن أسجّله بشأن هذه الرواية ويتعلّق بخاتمتها الّتي لا تبدو مقنعة. فما إن تصل «سوسن» دارها بتونس حتّى يأتي من يدقّ الباب حاملاً لها رسالة ليس فيها إلّا سؤال واحد: «تلك اللّيلة، ألا تحبّين الإعادة؟» واللّيلة المعنيّة هي تلك الّتي ثملت فيها مع سكّان الفندق فكانت من حصّة الرّجل صاحب الرسالة.

ويكون ردّها على السؤال ـ الرسالة بأن تكتب على الورقة نفسها: «لا أريد أن أقول لك أحبّك»؛ والجواب هذا «يهبط» بالرواية ولا يجعل خاتمتها ذروة من ذراها وهو على قدر من السذاجة الناشزة عن خصب حواراتها.

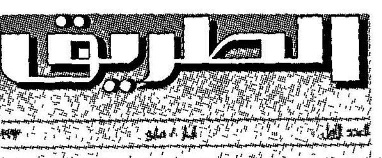
إنّنا نتساءل فقط: كيف عرف عنوانها؟ وبأيّ وسيلة نَقْلٍ غادرَ بون ليصل معها إلى تونس في الوقت نفسه؟ وفي أيّ مكان يريد أن يعيد تلك الليلة؛ فهو في تونس الآن لا في بون؟

ـ ٧ ـ

مآخذ أخرى قد نجدها في الرواية، لكنّها تصل إلى ما يشبه الغياب أو الغفران أمام «لذّة النّصّ» هذا، وهي لذّة تنتصر على ما فيه من مآخِذ ليبقى طعمه الجميل.

تونس

على «الطريق»... من جديد



الماركسية
من زوايا متعددة

اسماعيل صبري عبد الله ـ جورج البطل
ماهر الشريف ـ حلمي شعراوي

حوار الايديولوجيات

سمير امين: في نقاش مع الماركسية الجديدة والسلفية والمشروع القومي
كريم مروة: في حوار مع رسالة الامام الخميني إلى غورباتشوف

لبنان الراهن / المستقبل: سناء أبو شقرا ـ فهمية شرف الدين ـ شفيق شعيب ـ اديب نعمة

طريق الأدب والفن: حنا مينة ـ سعدي يوسف ـ يمنى العيد ـ محمد كامل الخطيب ـ محمد دكروب ـ ماري الياس ـ حنان قصاب حسن ـ حسن م. يوسف ـ الياس شاكر ـ عمر ابو القاسم الككلي ـ مي التلمساني

الحياة الثقافية: كتب ـ سينما ـ مسرح ـ فنون تشكيلية ـ ندوات ـ رسائل جامعية ـ ذاكرة «الطريق» طه حسين ـ الذاكرة الثقافية سلامة موسى

في زماننا نصبو إلى أصوات ترفض أن تستسلم للأسود المغبرّ... وللأصفر البرّاق. نتطلّع إلى من يتمسّك بالقليل الباقي من أحلام داسَها جميعُ الجلّادين، باسم القوميّة حيناً، وباسم الدِّين والطبقة العاملة أحياناً أخرى.

نفتقد وَقْعَ أرواحنا في عالمٍ لم يعدْ لنا، رغم أنّنا نحنُ من دفع أغلى ما عنده على طريق تشييده.

«صوتُ الذين لا صوتَ لهم» يُقمع أسبوعاً كاملاً؛ عماراتٌ قبيحة تحجب عنّا البحر والهواء؛ حجّاج يزحفون إلى المغتصب بغطاءٍ دينيّ؛ نصر حامد أبو زيد يُمنع من الترقية الجامعيّة وقد يُفرض عليه الطلاقُ من زوجته لأنّه «ارتدَّ» عن الإسلام؛ مثقّفون بأعداد متزايدة يتخلّون عن مواقعهم ومنابرهم لصالح مواقع الدولة القطريّة ومنابرها متذرّعين بالواقعيّة والتكتيك و... العمل ضمن منطقة «الخصم»!

تحيّة لك يا محمد دكروب، وتحيّة لزملائك، على قراركم إعادة إصدار **الطريق** بعد توقّف عامٍ كامل. إنّ قرار الاستئناف، وبذلك النَّفَس الكفاحيّ الديموقراطيّ التعدُّديّ الذي يكشفه عدد **الطريق** الجديد، لهو دفقةُ هواء جديدة لرئاتنا التي يكاد أن يخنقها النِّفطُ والاعتباط.

س. س. ا.